السِّيَاسَةُ الشَّرعِيَّةُ

أصُولهَا، مجالاتها

للعلاّمة

مُحَمَّد البُنَّا

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الثانية
١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢م

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
٢٤٠٥ / ٢٠٠٢
الترقيم الدولي I.S.B.N.
977-5502-59-4

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

(١)

لم يكن الأزهر المعمور في تاريخه الطويل بعيدًا عن السياسة باعتبارها علم تدبير الأمة ، بل إنه نشأ على يد الفاطميين والسياسة وراءه وأمامه، وظل من خلال شيوخه وعلمائه سياجًا يحمي الأمة، وقيادة تتقدم الصفوف لصد كل عدوان خارجي، وعندما تكتب صحائف هذا المَعْلم المهم في حضارتنا بإنصاف وإتقان سنقرأ صفحات خالدة في التاريخ العقلي للإسلام على امتداد تاريخه كله . لقد عاش الأزهر في قلب الأحداث علمية وسياسية واجتماعية، وانحسر وازدهر بقدر قوة شيوخه، وصمود أبنائه، وشمولية مناهجه، وأتى عليه القرن العشرون وهو مرابط على ثغرة الدفاع عن الإسلام علمًا وثقافة وحضارة ، وعن مصر التاريخ والجغرافيا والشعب، فقد كان الاستعمار يجثم على كاهل الأمة، وكانت خطط التبشير تعلن عن وجهها، وعلمنة المجتمع تفصح عن فكرها ، ولم يكن إلا الأزهر وعلماؤه ومناصروه يستطيع أن يكون خط الدفاع الأول وربما الأخير عن هذا الكيان المثخن بالجراح.

لقد تسابق الفقهاء منذ قرون - الفقهاء في كل مذاهب الإسلام - على إتقان التدريس والتأليف في ساحات الأزهر وأروقته ، وانطلق حاملو علومه على أرض الله الواسعة دعاة ورعاة وقادة ، يستوى في ذلك المحافظون والمجددون، فلكل دوره في معركة الإسلام وهو يواجه أعداءه ، وكانت مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده بمصادرها المعرفية ، وجذورها الثورية أهم حركة حديثة أبرزت دور الأزهر وهي تحاول تحرير علومه من الداخل، والانتصار لمهامه في المجتمع، وفي هذه المدرسة نشأ الشيخ محمد البنا وتجلت مواهبه العلمية، وبدأت إرهاصات نشاطه السياسي تلوح في الأفق .

(٢)

كان الشـيخ مصطفى البنـا من العلمـاء الكبار، وأولاده سـاروا على نفس الدرب منهم مـن تولى وكالـة دار الكتب المصرية، ومنهـم من عمـل نائبًـا لمديـر الإذاعـة في بواكيرهـا الأولى، أما ابنـه محمد الصغير فقد دفعـه علمه ونبوغـه إلى آفاق لم تكن تخطر على بال والده ، لقد ولد الشيخ محمد البنا في أواخر القرن التاسع عشر في قرية «شبرا زنجي» إحدى قرى مركز منوف بمحافظة المنوفيـة، وكان أحد إخوة أربعـة قدر له أن يكون أكثرهم شـهرة ، وأوفرهم حظًا في تولى المناصب ، وتأليف ما يبقى من الكتب. وهو وإخوتـه الأربعـة عاشـوا في جهـاد بين الملـك والإنجليز أصـابهم في الصميم عندما اتهم أحدهـم بقتل جندي إنجليزي وحكـم عليه بعقوبـة الإعدام ، وأصـابهم رذاذ كثير إثـر المد والجذر في علاقتهم بـالملك ومن تعـاون معـه من رجـال الأزهر ، وفي علاقتهم بغيرهم مـن العلماء في جو يشـوبه الكثير مـن سـوء الظن والـترقب . وما أشـبه الليلة بالبارحة .

بدأ الشـيخ محمد البنـا حياته الأولى مثـل إخوانه في مدرسـة منوف ليحفظ القرآن ، وحفظ القـرآن الكريم في سـن صغيرة، وتفوق علـى أقرانه بجودة الذهـن، ودقة الفكر، والصمت الذي يفضله عن غـيره، محلقًا في دنيا الله الواسـعة متأملاً وحالمًا. وقد تحدث أساتذته عن نجابتـه وذكائه في هذه المرحلـة ، ثم انتقل إلى الأزهر وبدأ يتقدم الصفوف باعتباره أول النـاجحين، حتى شـاءت إرادة الله أن يغادر الأزهـر إلى مدرسـة القضاء الشرعي إثر مسـابقة للقبول كان فيها ـ رغم صغر سـنه ـ في صدر القائمة وعمره أحد عشـر عامًـا . وظل بها حتى تخرج عـام١٩٢١م ، وقد تتلمذ على شـيوخها الكبار من أمثـال محمد عـاطف بركات ، ومحمد الخضـرى ، ومحمد عفيفي ، وعبد الحكيم محمد، وأحمد إبراهيم، وغيرهـم من العلماء الذين جعلوا العلم الإسلامي سائغًا زلالاً للشاربين، وجعلوا الوطنيـة والاستقلال جـزءًا من رؤيتهم في الفكر ومنهجهم في الحياة، ونظن أن الشيخ محمد البنا اجتمع في هذه الفترة بالعلامة عبد الرزاق السنهورى واستمع لدروسه في شرح اللائحة الشـرعية التى كان يلقيها على طلابـه في مدرسة القضاء الشرعي قبل أن يحمل حقائبه وأمانيه ويرحل إلى «ليون» في فرنسا. وفور تخرجه من مدرسة القضاء

الشرعي عين الشيخ محمد البنا مدرسًا فيها حتى شاء الله فاختير في عام ١٩٢٣م إمامًا للسفارة المصرية في فرنسا، ولعله سافر وفي ذاكرته سابقه الخالد رفاعة رافع الطهطاوي.

وفي رحلته الدبلوماسية كان نموذجًا للفقيه المصرى، فكم أزمة حدثت بسبب رفضه التزام تقاليد فيها عدوان على دينه أو أمته، ففي حفل رسمي أمام ملكة بلجيكا أثار زوبعة برفضه تناول الحلوى والشاي ؛ لأنه صائم، وهو موقف له نظائره للشيخ محمد البنا في داخل مصر وخارجها، منها لقاؤه لسعد زغلول في فرنسا رغم غضب الملك فؤاد، وموقفه من تعيينه شيخًا للأزهر في أواخر الأربعينيات عندما احتدم الصراع بين الحكومة والملك في مشيخة الشيخ عبد المجيد سليم، وعندما عاد الشيخ إلى مصر عمل بالقضاء ، وكان له دور في تعيين الإمام المراغي شيخًا للأزهر في عام ١٩٢٨م، وشارك في تطوير كليات الأزهر ، ومعه كوكبة من العلماء من أمثال محمود شلتوت، وعبد الجليل عيسى وغيرهما، وفي هذه الفترة الخصبة من الحياة العلمية للشيخ محمد البنا يصدر كتابه «في السياسة الشرعية».

(٣)

كان التأليف الحديث في السياسة الشرعية قد بدأ على استحياء من خلال مدرسة القضاء الشرعي، وقبل إنشائها لم نعرف في هذا المجال كتابات ذات شأن، اللهم إلا ما أصدره عبد الله جمال الدين تحت عنوان «تقريب السياسة الشرعية» ، وما صدر عن بيرم الثاني في تونس تحت عنوان «نبذة في السياسة الشرعية» وكلاهما تلخيص أمين لرسائل في السياسية الشرعية لابن نجيم وابن القيم وغيرهما . وكانت دراسات العلامة الشيخ عبد الوهاب خلاف هي فاتحة التأليف الحديث في مجال السياسة الشرعية على نحو غير مسبوق منهجًا ومادة.

ولما أنشئت كلية الشريعة على النظام الحديث في أوائل الثلاثينيات ، أصبحت السياسة الشرعية مادة أساسية في تخصص القضاء الشرعي، وتصدى الشيخ محمد البنا لتدريس هذه المادة، وجمعت محاضراته فيها لتصبح كتابه الهام في السياسة الشرعية، والذي أصبح المصدر الرئيسي لأغلب الكاتبين في الموضوع بعده، نعم كتب في هذه

الفترة عـدد من الأعلام مبـاحث تعد ملحقًـا لكتاب الشيخ محمـد البنا، منهـا مـا كتبه الشيخ عبد الرحمـن الجزيري ، وما كتبه العلامة على الخفيف، لكن مؤلف الشيخ محمد البنا تميز بالأصالة والشـمول، مستفيدًا من تجربة سياسـية ثرية، ومن إطلالة واسعة على الفقـه السياسـي الغربي في مظانه ولغاتـه. وكان الكتـاب مصدرًا لمن كتبوا بعده، منهم من نقل عنــه بـالحرف كمـا فعل الشـيخ محمـد على السـايس في مذكرة «السياسـة الشرعية»، ومنهم مـن عمق بعض مباحثه كمـا فعل العلامة عبـد الرحمن تاج في كتابه عن «السياسة الشرعية» ، ولكن الحقيقة التى ينبغي إعلانها تقول : إن كل الكاتبين في السياسة الشرعية بعد مؤلف الشـيخ محمد البنا كانوا عيالاً على كتابه ونقلة لكلماته أو لأفكـاره . وغريب ألا يعـاد نشـر هذا الكتـاب منذ صدور طبعتـه الأولى عام ١٩٣٦م وحتى الآن ، ولعل الصراع الذي عاشـه الشـيخ بين القضاء والسياسـة والتدريس كان واحـدًا من أسـباب تـأخر صدور الكتـاب، وقد ظل الشـيخ إلى أواخر حياتـه ركنًا في السياسـة المصرية، ولم يقبل أن يكـون شيخًا للأزهـر إثر تعيين شـيخه عبد الرحمن تاج وزيرًا اتحاديًـا إبَّان الوحدة مـع سوريا عـام ١٩٥٨م ورشـح ثلاثة مـن رفاقه هم محمود شلتوت ، وحسن مأمون ، وفرج السنهوري .

أمـا التراث العلمي للشيخ فيـأتي في مقدمته كتابه «السياسـة الشرعية» ، ومحاضراته في علم الأصـول والتى صـدرت تحت عنوان «الكتـاب والسـنة» ، ولــه محاضرات في الأصول والتشريع ، أرجو أن لا تكون قد ضاعت مع توزع مكتبته بين أفراد أسرته.

أمــا جهـوده في لجــان التقنين، ومجــالس العلـم، وكتاباتــه في المجلات والصحف، ومذكراته في المجلس الأعلى للأزهر فلا تزال تنتظر الجمع والترتيب والإصدار .

ولست أريد الحديث عن كتابه «السياسة الشرعية » وحسبه مكانة في تراث الشيخ أنـه أوصى ابنه اللواء مصطفى محمد البنـا بأن لا ينسـى طباعته وتيسـيره للناس باعتباره من آمالـه، وحسـنًا فعل الصديق العزيـز أن سـعى ملحًّـا لإصدار كتاب والـده ، ولعله يفعل ذلك بتراثه كلـه، وإنـه لتقصير من كل مؤسسـاتنا الثقافيـة ـ وفي مقدمتها الأزهر حفظـه الله ـ أن لا يحتفـل منذ وفـاة الشـيخ عـام ١٩٦٩م وحتى الآن بذكـراه احتفالاً علميًّا يتجسد في طباعة مؤلفاته ونشر أفكاره.

إن لعلماء الثلاثينيات من هذا القرن في الجامعة الأزهرية مؤلفات ذات شأن صدرت في مذكرات طبعتها الكليات أو المؤلفون طبعات طلابية محدودة، وهي تراث غني في القضاء والتوحيد والفقه المقارن والسياسة الشرعية والفقه والأصول لو طبعت لأعادت لهؤلاء الأعلام سيرتهم، ولإنتاج الجامعة الأزهرية مكانته، ولأخرست ألسنة أرباب السوء الذين يتقولون على الأزهر وعلمائه، وتفتح أمامهم وسائل الإعلام فيكتبون عن الإسلام وثوابته وأحكامه بغير هدى ودون أثارة من علم ، ولو استرد الأزهر المعمور عافيته عقلاً ومؤسسة لما كان لهذه الخفافيش في حياتنا صوت أو صدى .

وماذا بعد؟ لقد سعدت بصحبة الشيخ محمد البنا سيرة وكتابًا ، وسعدت بأن يحقق الأخ اللواء مصطفى محمد البنا طلب أبيه وطلبي بإعادة طبع هذه الكتاب الهام في السياسة الشرعية ، وسعدت أخيرًا بقراءة متأنية للكتاب، وترتيبه في أقسام ووضع بعض العناوين للقسم الثاني والثالث ، ولعل صدوره يحقق أمنية عزيزة لكل مسلم تحتل بتحقيقها السياسة الشرعية مكانتها في دور العلم، ومكانها في حياة الناس العملية باعتبارها علم تدبير الأمة بعيدًا عن الاستجلاب التشريعي الذي يؤرق أهل الاختصاص، فليس أهم في عالمنا من رفض التبعية في كل الميادين .

والحمد لله رب العالمين

د. محمد كمال الدين إمام

القسم الأول

أسس السياسة الشرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

وبعد، فهذه فصول فى السياسة الشرعية، تخصص القضاء الشرعى، كتبتها باختصار ألجأني إليه ضيق الوقت ، وكنت أود أن يكون فى الوقت سعة لأوفى هذه المسائل حظها من البحث، فإن فى دراستها دراسةً واسعة مستفيضة، فائدة عظمى؛ إذْ يتجلى للباحثين أن دين المسلمين القويم لا يُقَصِّرُ عن مصلحة، ولا يَضِيقُ بحاجةٍ، ولكن إذا فات ذلك الآن فالرجاء فى جانب الله عظيمٌ، أنْ يهيئ لنا الأسباب فى المستقبل القريب، وهو وحده الموفق إلى ما فيه الخير والفلاح.

السياسة الشرعية

السياسة: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة، فهى من الأنبياء على الخاصة والعامة فى ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم فى ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة فى باطنهم لا غيره، كما فى (المفردات وغيرها لابن عابدين عن الفتح ص١٥٢ج٣) وفيها كلام نفيس ينبغى الاطلاع عليه.

وقال صاحب القاموس: سست الرعاية سياسة: أمرتها ونهيتها، وفلانٌ مجرب قد ساس وسِيسَ عليه أدب وأُدب.

ومن هذا يتبين أن أصل وضع السياسة فى اللغة الأمر والنهى والتأديب، وقد شاع استعمالها على ألسنة العلماء فى القوانين الموضوعة لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، ولا ريب أن هذا الاستعمال يَمُتُّ إلى الوضع اللغوى بسببٍ وثيق، وأنت إذا تقريت مسائل السياسة الشرعية المنثورة فى بطون الكتب، وأردت أن تُعَرِّفَ هذا العلم تعريفًا منطقيًّا، أمكنك أن تقول:

السياسة الشرعية: علمٌ يُبْحَثُ فيه عما تُدَبَّرُ به شئون الدولة الإسلامية، من

القوانـين والنظم التـى تتفق هـى وأصول الإســـلام، وإنْ لم يُقَـم على كـل تدبـيرٍ دليل خاص.

ومعلوم أن موضوع كل علم هـو المسائل التـى تبحث فى ذلك العلم، وعلى ذلك، فموضوع السياسة الشرعية، هو القوانين والنظم التى تدار بها شئون الدولة الإسلامية، من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيق مصالح الناس وحاجاتهم.

وغايتـه: الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسـلامية، بنظم دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس فى مختلف العصور والبلدان.

السياسة العادلة والسياسة الظالمة

قال المقريزى فى خططه بعد تعريف السياسة:

السياسـة نوعـان: سياسـةٌ عادلـة تُخْرِجُ الحق من الظـالم الفـاجر، فهى من الأحكام الشرعية، عَلِمَهَا من عَلِمَهَا وجَهِلَهَا من جَهِلَهَا، وقد صنف الناس فى السياسة الشرعية كتبًا متعددة.

والنوع الآخر سياسـة ظالمة، فالشـريعة تحرمها، ومثل ذلك فى الطرق الحكمية لابن القيم مع تقديم وتأخير.

ومـن ذلك يتبين أن السياسـة العادلـة هـى: ما وضعت لمصلحـة النـاس ودفع الضرر عنهم. والسياسة الظالمة : ما ليست كذلك.

وليـس ثمة ما يمنع أخذ النـاس بالنوع الأول من السياسة فى جميـع شئون الدولة، بل ذلـك مقصود الشـارع الإسـلامي، فإنمـا شـرعت الشـريعة لتحقيق مصـالح الناس ودفع المفاسد عنهم، وقد صرح بذلك كثير من العلماء، وهذه بعض أقوالهم التى تؤيد ذلك:

قـال علاء الدين فى كتابـه مُعين الحكـام عن الإمام القرافي: واعلـم أن التوسعة على الحكام فى الأحكـام السياسـية ليس مخالفًا للشـرع، بل تشـهد له القواعـد الشرعية من وجوه:

أحدها – أن الفسـاد قد كَثُرَ وانتشر بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف

الأحكام، بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية؛ لقوله ﷺ **(لا ضرر ولا ضرار)**، وترك هذه القوانين يؤدى إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفى الحرج.

ثانيهما – أن المصلحة المرسلة قال بها جمعٌ من العلماء، وهى المصلحة التى لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة ﷺ عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو: كتابة المصحف، وولاية العهد من أبى بكر لعمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك كثير مما لم يتقدم فيه أمر أو نظر، وإنما فُعِلَ لمطلق المصلحة.

وثالثهما – أن الشرع شدد فى الشهادة أكثر من الرواية، واشترط فى الشهادة العدد والحرية لتوهم العداوة، ووسع فى كثير من العقود كالعارية والمساقاة للضرورة، ولم يقبل فى الشهادة بالزنا إلا أربعة، وقَبِلَ فى القتل اثنين؛ لأن القصد الستر، وإنْ كان الدم أعظم، وهذه المباينات والاختلافات كثيرة فى الشرع لاختلاف الأحوال؛ فلذلك ينبغى أن يراعى اختلاف الأحوال فى الأزمان، فتكون المناسبة الواقعة فى هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار.

ونقل ابن القيم فى كتابه الطرق الحكمية عن ابن عقيل قال: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، ومن قال: لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غالط وغلط الصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالمٌ بالسنن، وكفى تحريق عَلِيّ ﷺ الزنادقة، وتحريق عثمان المصاحف، ونفى عمر نصر بن الحجاج، وقال ابن القيم: وهذا موضع مزلة أقدامٍ ومضلة أفهامٍ، وهو مقامٌ ضنك ومعْركٌ صعب، فَرّطَ فيه طائفةٌ، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجةً إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنه حق مطابق للواقع؛ ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع، إلى أن قال: بل قد بَيّنَ الله سبحانه وتعالى من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأى طريق اُستُخرِجَ به العدل والقسط فهو من الدين، ليست به مخالفة له، فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما

نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هى جزءٌ من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم، وإنما هى عدل الله سبحانه وتعالى ورسوله ظهر بهذه الإمارات والعلامات.

الإسلام كفيل بالسياسة العادلة

مما أسلفنا يظهر جليًا أن السياسة العادلة لأمة من الأمم هى: تدبير شئونها الداخلية والخارجية بالنظم والقوانين التى تكفل الأمن لأفرادها وجماعاتها والعدل بينهم، وتضمن تحقيق مصالحهم وتمهيد السبيل لرقيهم وتنظيم علاقاتهم بغيرهم.

ونظرة عجلى ترشد الباحث إلى أن الإسلام كفيل بهذه السياسة. وذلك أن الإسلام أبانَ بكثير من أحكامه وحكمه أن غايته هى: تحقيق مصالح الناس ورفع الضرر عنهم، ومقصوده إقامة العدل بينهم ومنع عدوان بعضهم على بعض، ودليل هذا حِكَمُ التشريع التى نص عليها مع الأحكام، فى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١) بل إن العبادات نفسها قرنت التكاليف بها بما يدل على أن المقصود منها: إصلاح حال الناس، كما قال تعالى فى حكمة الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥) وفى الصيام: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣) وفى الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) وفى الصدقة ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾، (الحج: ٣٧) وفى الحج ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (الحج: ٢٨) والله سبحانه وتعالى يصرح فى كتابه العزيز، بأن هذه الشريعة لا تبغى للعباد إلا السهولة واليسر ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨) وكذلك قال رسول الله ﷺ: **(بعثت بالحنيفية السمحة)** وقال: **(لا ضرر ولا ضرار)**.

وإذا كان الإسلام مقصده إصلاح الناس وإقامة العدل فيهم، وقد بين ذلك، وألح

فى بيانه بكثير من الآيات والأحاديث و لم يبق موضع لريبة فى أن ذلك هو المقصود الأول من الشريعة الإسلامية، فمن الحكمة أن تكون قواعده إجمالية تصح أن تكون دستورًا للمتشرعين، لا أن تكون شريعة تفصيلية إن انطبقت على الحوادث فى عهد شذت عنها فى عهود، وذلك حتى تتحقق الضالة المنشودة من هذا الدين الحنيف.

وأنت إذا نظرت فى القرآن والسنة، وجدت ذلك محققًا فيما ورد فيهما من الأحكام، اللهم إلا النزر اليسير.

ففى نظام الحكم، لم يفصل القرآن الكريم نظامًا لشكل الحكومة، ولا لتنظيم سلطانها، وإنما اكتفى بتقرير الدعائم الثابتة، فقرر العدل فى قوله جل شأنه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨) والشورى في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) والمساواة فى قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠).

أما النظم التفصيلية، فقد تركها بدون بيان؛ حتى يتهيأ لأولى الأمر أن يضعوا منها ما يناسب حالهم ويوافق مصالحهم فى حدود هذه الأصول العامة.

وفى القانون الجنائى لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس جرائم:

١) القتل ٢) الزنى ٣) السرقة ٤) القذف ٥) محاربة الله ورسوله.

ويطول بنا القول إذا أردنا أن نخوض فى بيان الحكمة فى تحديد العقوبات المقدرة لهذه الجرائم؛ ولذلك ندعه الآن، أما سائر الجرائم فلم يحدد لها عقوبات و لم يبين أيها أشد وأيها أخف، ليضع لكل فئة عقوبة، وإنما ترك ذلك لأولى الأمر؛ لأنه مما يختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان.

وفى قانون المعاملات اكتفى بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات، فأحل البيع والإجارة والرهن من عقود المعاملات، وأشار إلى الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات، وهو التراضى فقال عز شأنه: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ النساء: ٢٩) أما الأحكام الجزئية فقد تركها ليضعها ولاة الأمر حسب الأحوال على

أساس التراضى.

وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التى تفضى إلى النزاع وتوقع العداوة والبغضاء، فحرم الربا والميسر على أساس دفع الضرر، وقطع أسباب الشحناء، وسكت عن تفصيل الأحكام الجزئية لهذه المعاملات، ليتسنى أن يكون فى كل أمة على وفق حالها.

وفى النظام المالى، فرض فى أموال الأغنياء وعلى رءوس بعض الأنفس زكوات تصرف فى مصارف ثمانية، مرجعها إلى سد نفقات المنافع العامة ومعونة المعوزين، وترك تفصيل الصرف فى المصارف لكل أمة تتبع فيه ما يلائمها.

وفى السياسة الخارجية، أجمل علاقة المسلمين بغيرهم فى قوله سبحانه ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ﴾ (الممتحنة :٨،٩).

وبوضع هذه القواعد الإجمالية وتركها لكل أمة تأخذ منها ما يناسبها ويؤلف علماؤها فى كل قاعدة الكتب والمصنفات فى دائرة تلك القاعدة ليبينوا للناس طريقهم، بلغ الإسلام ذروة الكمال ووصل إلى ما يمكن أن تصل إليه شريعة تقرر العدل وتقوض دعائم الظلم والاعتساف.

كان رسول الله ﷺ مرجع المسلمين فى تدبير شئونهم العامة من تشريع وقضاء وتنفيذ، وكان قانونه فى ذلك التدبير ما يتلقى عن ربه من وحى وما يهديه إليه اجتهاده فى الحوادث بحسب ما يوصل إليه الاجتهاد من المصلحة بعد استشارة أولى الرأى من صحابته، فقد كان الأساس الأول لسياسته صلوات الله عليه الوحى المنزل، وبعد ذلك الاجتهاد، وقد صح أنه ﷺ اجتهد فى كثير من المسائل، فمن ذلك أنه ﷺ أمر الملتقط أن يدفع اللقطة إلى واصفها، فجعل وصفه لها قائمًا مقام البينة، ومن ذلك اجتهاده فى حادثة قتل أبىجهل لما جاءه رجلان (هما ابنا عفراء، كذا فى الطرق الحكمية، وفى سيرة ابن هشام أن الذى ضرب أبا جهل معوذ بن عمرو بن الجموح، وقد قطع رجله، ثم ضربه معوذ بن عفراء حتى أثبته، ثم تركه وبه رمق، ثم ذفف عليه عبد الله بن مسعود) هذان الرجلان ادعى كل منهما أنه قتله، فقضى لأحدهما بسلبه بعد أن رأى سيفيهما. وبهذه الطريقة دعا إلى الاجتهاد بعمله، كما دعا إليه بذكر الأحكام مقرونة بعللها والمصالح التى تقتضيها وتنبيه الأذهان إلى ارتباط الأحكام بالمصالح، ومن ذلك قوله ﷺ فى النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها: (**إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**) وقوله ﷺ فى النهى عن ادخار لحوم الأضاحي ثم إباحتها: (**إنما نهيتكم من أجل الدافة**).

وبهذا وأمثاله وجه رسول الله ﷺ الأنظار إلى أن الغرض، إنما هو المصلحة وأن المشترع عليه أن يسير وراءها، فحيثما وجدت كان حكم الله ، وقد ظهرت تلك الروح فيما سلكه الخلفاء الراشدون بعد رسول الله ﷺ فى تدبير الشئون العامة للدولة، فقد ترك لهم كتاب الله وسنته ورسم لهم طريق الاجتهاد نبراسًا يهتدون به فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة، فإن حدث لهم ما ليس له حكم فى كتاب الله ولا سنته اجتهدوا رأيهم واتبعوا ما أدى إليه اجتهادهم حسب المصلحة فى رأيهم، ما دام ذلك لا يصادم أصلاً من أصول الدين..

اجتهد أبو بكر فاستخلف، واجتهد قبل ذلك ومنع حصة أهل قرابة الرسول من الغنيمة، واجتهد عمر فلم يستخلف، وترك الأمر شورى بين ستة، واجتهد قبل ذلك

وغرب ربيعة بن أمية بن خلف لما شرب الخمر، ورجع عن هذا الاجتهاد لما لحق ربيعة بهرقل وتنصر، وقال ﷺ : لا أغرب بعدها أبدًا، واجتهد كذلك وأمضى الطلاق بالثلاث. واجتهد عثمان وجدد أذانًا ثانية لفريضة الجمعة لم يكن على عهد الرسول؛ لأن تزايد الناس قضى بزيادة الإعلام، وجمع الناس على قراءة القرآن بحرف واحد، وهو ما دون به المصحف الإمام، وهو يعرف أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ولكنه رفع بذلك مفسدة الخلاف بعد اتساع الدولة وتباعد أطرافها واستشهاد الحفاظ بعد أن اسْتَحَرَّ[1] بهم القتل فى المواقع، واجتهد الإمام على وحرق الزنادقة فى الأخاديد، وما كان خفيًا عليه حكم الله فى قتل الكافر، ولكنه رأى المصلحة أن يبالغ فى الزجر، وكذلك كان شأنهم فى جميع شئون الدولة قضائية وتنفيذية.. وغيرهما، والكلام فى سرد ذلك طويل لا يتسع له المقام.

واستقراء هذه الحوادث ليس بمقصود، وإنما المقصود بيان أن ذلك كان نهجهم جميعًا فى التشريع، وكان اجتهاد أحدهم ربما خالف اجتهاد الآخر، ولم يرم أحد منهم بأنه خالف الحق، أو تنكب طريقه ما دامت الغاية المصلحة وتحقيق منافع الناس. وسار على هذه السنن الصحابة والتابعون وولاتهم وقضاتهم، فلم تقع حادثة ليس فيها نص إلا استنبطوا حكمها بالاجتهاد ، وتاريخهم حافل بذلك، فشريح وإياس وكعب بن ثور وغيرهم ضربوا بذلك خير الأمثال للناس. وكيف يعقل أن تجمد شريعة دانت بها أمة ملأت فى إبان زهوها أكثر بقاع المعمورة، فلا تتسع لحوادثهم وما يعرض لهم من الأمور، وهذه قولتهم المأثورة: (تحدث للناس أقضية بقدر ما استحدثوا من الفجور).. نعم .. خلف بعد ذلك خلف التزموا طرقًا خاصة فى الاجتهاد ووضعوا شروطًا ورسوما للمصالح الواجب اعتبارها، وقيد هذا الالتزام من حرية المجتهد وضيق دائرة الاجتهاد وقضى بإغفال كثير من المصالح المرسلة، وبعد أن كان سلفهم يعملون لمطلق المصلحة أصبحوا يعملون طبقًا لقواعد مخصوصة، وبهذا ضاقت دائرة التشريع، حتى اضطر أصحاب القواعد أنفسهم أن يتجاوزوها ويقولوا بالاستحسان، وما هذا الاستحسان إلا رجوع بالفطرة إلى الاجتهاد الذى كان عليه السابقون، ولكنه فى

---

(١) اسْتَحَرَّ القتل : اشتدَّ ، مادة حَرَّ (المعجم الوجيز) .

دائرة ضيقة لا تفي بحاجات الناس، ولقد كان هذا العمل شرًّا على الفقه الإسلامى؛ إذ أظهروه فى مظهر القاصر عن تدبير شئون الدولة، بحيث لا يسع لمصالح الناس ولا يساير الزمن وما فيه من تدرج، وأخذ الولاة السياسيون ورجال السلطة التنفيذية فى الدولة ينظرون إلى مصالح الناس ويدبرونها بما يكفلها من النظم والقوانين غير ملتزمين بما التزمه الفقهاء، ومنذ ذلك الحين بدأ المسلمون يرون بينهم نوعين من النظم والأحكام:

أحدهما ما استنبطه الفقهاء على وفق أصولهم وقيودهم.

وثانيهما ما لجأ إليه الولاة السياسيون لتحقيق المصالح ومسايرة الزمن، وكان جديرًا بالفقهاء أن يكون حظهم فى هذا الباب حظ أسلافهم، ولو فعلوا ذلك لكان خيرًا لهم ولدينهم.

قال ابن القيم بعد كلام فى هذا الموضوع: (والذى أوجب لهم ذلك نوع من التقصير فى معرفة الشريعة وتقصير فى معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهم هؤلاء من الشريعة حدثوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلاً وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك.

تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم أمر مقرر لابد منه؛ حتى يعرف سلطان الحاكم وحرية المحكوم، وهذه العلاقة تختلف، ومن اختلافها اختلفت أشكال الحكومة، فمنها دستورية ومنها استبدادية، ومن كل منهما أشكال.

والحكومة الإسلامية دستورية، كما تبين ذلك من آى القرآن الحكيم وصحيح السنة، فقد جعل المولى جل شأنه أمرها إلى أولى الحل والعقد ولم يجعله إلى فرد مهما كان، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى : ٣٨) فامتدحهم بأن أمرهم شورى بينهم، وقرنه بأصل الإيمان وهو الاستجابة إلى الله وبأقوى أركانه وهو الصلاة، وهذا تنويه بشأنها وإعلاء من أمرها.. وتنبيه إلى أنها من أصول الإسلام ودعائمه، وقد أمر جل شأنه الرسول المعصوم أن يشاورهم في الأمر، فقال تعالى : ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وجعل الطاعة لأولى الأمر والمرجع إليهم، فقال عز شأنه: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣).

ومن هذا يتبين أن الحكومة الإسلامية نظامها دستورى لا استبداد فيه، إذ لم يوكل أمرها إلى شخص بعينه، بل جعل تدبير أمور الناس إلى أولى الحل والعقد.

الشورى فى الإسلام

مما تقدم يتبين أن الشورى فى الإسلام هى دعامة الحكومة، وأن الله سبحانه وتعالى عنى بأمرها حتى قرر أصولها فى كثير من آيات الذكر الحكيم، وأمر بها رسوله المعصوم، وقد وردت فى السنة عدة أحاديث تدعو إلى الشورى، وكان عمله وسنن الراشدين على التشاور وعدم الاستقلال، فقد استشار النبى أصحابه يوم أحد، وأشار عليه الحباب بن المنذر يوم بدر برأيه فعمل به، وروى الطبرانى فى الأوسط وأبو سعيد فى القضاء عن علىٍّ قال: قلت يا رسول الله: إن عرض لى أمر لم ينزل فيه قضاء فى

أمره ولا سنة كيف تأمرني؟ قال ﷺ : (**تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة**)، وفي قوله ﷺ : (**تجعلونه**) والخطاب للمفرد إشارة إلى أن هذا ليس خاصًا بهذه الحادثة، وإنما ذلك سنن يتبع فيها وفي غيرها.

وقد ورد في الصحيحين وغيرها، أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان في يَسْرَغ (موضع قرب تبوك) لقيه أبو عبيدة وأصحابه، فأخبروه أن الوباء وقع بالشام فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا عليه، ثم استشار الأنصار فسلكوا سبيل المهاجرين واختلفوا، فدعا مشيخة قريش فاستشارهم فلم يختلف عليه رجلان، وقالوا: ترجع، فنادى عمر ﷺ في الناس (إني مصبح على ظهر) أي على سفر. والشواهد كثيرة والأمر بين.

وقد يعنينا هنا أن نذكر أن الإسلام قرر المسئولية المعروفة اليوم في النظم الحديثة، وذلك ظاهر من النصوص التي يطلب بها من الأمة نصح ولاة الأمور والأخذ على أيدي ظالميهم؛ لقوله ﷺ (**إن الله يرضي لكم ثلاثًا ويسخط لكم ثلاثًا، يرضى لكم أن تعبدوه وحده ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم**) وقوله ﷺ: (**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده**).

وأبوبكر ﷺ لما ولي الخلافة، قال: "إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن صدفت فقوموني". وكذلك عمر ﷺ لما ولي الخلافة قال: "من رأى منكم في اعوجاجًا فليقومه"، فقال له أعرابي: "والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناك بسيوفنا". والآثار متضافرة على تقرير هذه المسئولية.

وقدمنا لك أن الحكمة الإلهية اقتضت أن تقرر هذه الأمور غير مفصلة ليكون ولاة الأمور في كل أمة في سعة من وضع نظمها بما يلائم حالتهم، وأوسعنا في شرح ذلك فلا داعي لتكراره.

الإمامة الكبرى

قال أبو الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية: (الإمامة موضوعة لخلافة

النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا)، وقال السعد فى المقاصد: (الإمامة وهى رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا خلافة عن النبى ﷺ)، وقال ابن خلدون: (والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها).

ومن هذا يمكنك أن تقول: إن الخلافة هى رياسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا، وفى معناها الإمامة الكبرى وإمارة المؤمنين، فهى ثلاث كلمات معناها واحد، وقد زاد الإمام الرازى قيدًا آخر فى التعريف، فقال: هى رياسة عامة فى الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن الأمة إذا عزلوا الإمام لعسفه.

ومباحث الخلافة كثيرة متشعبة أفاض فيها العلماء القول وأشبعوها بحثًا من جميع مناحيها، وسنتكلم فى بعض موضوعاتها فى الشذرات التالية:

١) نصب الخليفة:

واجب شرعًا على ما ذهب إليه جمهور المسلمين، واستدلوا بأمور:

الأول : إجماع الصحابة على تولية خليفة، حتى قدموا أمر البيعة على دفن الرسول ﷺ؛ إذ خطب أبو بكر عقب وفاة النبى ﷺ فقال فى خطبته: لابد لهذا الأمر مَنْ يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله، فتبادروا، وقالوا: صدقت.

والثانى: أن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

والثالث: أن فيه جلب المنافع ودفع المضار، وهذا واجب بالإجماع.

الرابع: وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة، وهو يقتضى وجوب حصوله، وذلك بنصبه، ومعنى ذلك أن ما أجمعوا عليه من وجوب طاعته فى المعروف شرعًا ووجوب معرفته بالكتاب والسنة، وكونها من أهم شروطه يقتضى أن نصبه واجب شرعًا، ومن الأحاديث الدالة على وجوب نصب الإمام قوله ﷺ: (**من مات وليس فى عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية**) ولما أخبر النبى ﷺ حذيفة بن اليمان بما يكون عليه أمر

الأمـة من الفتن قال ﷺ : فما تأمرنى إن أدركنى ذلك؟ فقال الرسول ﷺ : تلزم جماعة المسلمين وإمامهم.

وذهب قـوم إلى أن نصب الخليفـة واجب عقلاً، وحجتهـم فى ذلك أن كل أمـة لا تسـتغنى عـن قوة تحمـي قوانينهـا وتدير شـئون أفرادهــا، وإن وجود الحـاكم الوازع ضرورة من ضرورات الاجتماع البشرى.

وشـذ آخـرون، فقالوا بعـدم الوجوب لا بالشــرع ولا بـالعقل، ومن هؤلاء الأصم وبعـض الخوارج، والواجب عندهم إمضـاء أحكـام الشــرع، فإذا تواطـأت الأمـة على العدل وتنفيـذ أحكام الله تعـالى لم تحتـج إلى إمام ولا يجـب نصبـه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع، وأيًـا ما كـان فإن العلماء إلا مـن شذ منهـم مجمعون وجوب نصب الخليفة، والخلاف فى أن ذلك واجب شرعًا أو عقلا ليس لـه ثمرة تذكر، فلا داعى إلى الإطالة بذكر أدلة كل فريق ومناقشة كل دليل.

شروط الخليفة

قال أبو الحسن الماوردى: أما أهل الإمامة، فالشروط المعتبرة فيهم سبعة

أحدها: العدالة على شروطها الجامعة.

والثاني: العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام.

والثالث: سلامة الحواس مـن السمع والبصر واللسان؛ ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض.

الخامس: الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسـابع: النسـب، وهـو أن يكون من قريـش، لورود النص فيـه وانعقـاد الإجماع عليـه، ولا اعتبـار بضـرار حين شـذ فجوزهـا فى جميع النـاس؛ لأن أبـا بكـر الصديق ﷺ احتج يوم السـقيفة على الأنصار فى دفعهم عن الخلافـة لما بايعوا سـعد بن عبادة عليها بقـول النبى ﷺ: (**الأئمة من قريش**) فأقلعوا عن التفرد بهـا ورجعوا عن المشاركة فيها

حين قالوا: "منا أمير ومنكم أمير تسليمًا لروايته، وتصديقًا لخبره ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وقال النبى ﷺ : (**قدموا قريشًا ولا تقدموها**)، وليس مع هذا النص المسلم به شبهة لمنازع فيه، ولا قول لمخالف له. أ.هـ.

وليس فى الشروط الستة الأولى خلاف، أما الشرط السابع ففيه خلاف بعض العلماء، منهم أبو بكر الباقلانى، ومنشأ الخلاف تعارض النصوص، فالذين اشترطوا القرشية احتجوا بما تقدم فيما نقلناه عن الماوردى، وبأن قريشًا احتجوا على الأنصار بأن النبى ﷺ أوصاهم أن يحسنوا إلى محسنيهم ويسيئوا إلى مسيئيهم، ولو كانت الإمارة فى الأنصار لم تكن الوصاية بهم ، والذين لم يشترطوها احتجوا بمثل قوله ﷺ: (**اسمعوا وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشى**)، ويقول عمر ﷺ: لو كان سالم مولى حذيفة حيًّا لوليته.

والذى يظهر لنا أن هذا الشرط معلل بمصلحة المسلمين، وذلك أن قريشًا كانت فيهم العزة والمنعة والحمية، يذعن لها سائر العرب وتنقاد لهم سائر الأمم، فاشترط أن يكون الخليفة منهم ليحسن قيامه بواجبه وتجتمع حوله الكلمة، فإذا ما تحقق هذا المعنى فى شخص صح أن يكون خليفة، و لم يكن من قريش، ويؤيد هذا جميع النصوص الواردة بإلغاء اعتبار الأنساب والاعتماد على الأعمال، والنص على من دعا إلى عصبيته، والمسلمون لما اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة على أثر وفاة الرسول ﷺ، واختلفوا فيمن يلى الأمر بعده، كانت حجج الفريقين المختلفين ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر لمعين، حتى أن بعض الأنصار دعا إلى بيعة سعد بن عبادة وأبي بكر، ولما حجهم بأن الأئمة من قريش لم يحجهم بذلك على أنه تدين، ولكن على أنه مقتضى المصلحة؛ لما لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة، وقد بين أبو بكر ﷺ نفسه وجهة النظر، إذ قال: (إن هذا الأمر إن تولته الأوس نفسته عليهم الخزرج وإن تولته الخزرج نفسته عليهم الأوس، ولا تدين العرب إلاّ لهذا الحى من قريش).

ولو كان ذلك الشرط تدينًا، لما ساغ لعمر ﷺ أن يقول: لو كان سالم مولى حذيفة حيًّا لوليته، وما أحسن ما قال ابن خلدون فى هذا الموضوع، إذ قال بعد بحث مستفيض: (فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية

والغلبة، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهى وجود العصبية، فاشترطنا فى القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية غالبة، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك فى الأقطار والآفاق كما كان فى القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التى كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها؛ فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله فى الخلافة لم تعد هذا؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبًا عنه فى القيام بأمور عباده، ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له القدرة عليه).

ومن استجمع الشروط المتفق عليها، لا يصير إمامًا له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد، وقد اضطرب كلام بعض العلماء فى أهل الحل والعقد، والذى يستخلص من كلامهم أن أهل الحل والعقد هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، فى القاموس المحيط (أولوا الأمر الرؤساء والعلماء)، وهو قريب مما يستخلص من كلام المتكلمين فى الإمامة العظمى، فقالوا : إنه أهل الحل والعقد.. وذلك لأن الأمر ينتظم ويتبعهم سائر الناس، هذا هو المأخوذ من عمل الصحابة ﷺ فى تولية الخلفاء الراشدين، فإن عمر ﷺ عد البدء في بيعة أبى بكر فلتة ؛ لأنه وقع قبل أن يتم التشاور بين جميع أهل الحل والعقد؛ إذ لم يكن فى سقيفة بنى ساعدة أحد من بنى هاشم وهم فى ذروتهم.

وتضافرت الروايات بأن أبا بكر ﷺ أطال التشاور مع كبراء الصحابة فى ترشيح عمر، فلم يعبه أحد له بشيء إلا شدته، وإن كانوا يعترفون أنها فى الحق، فكان يجيبهم بأنه: يراه يلين فيشتد هو، ليعتدل الأمر، وأن الأمر إذا آل إليه يلين فى موضع اللين، ويشتد فى موضع الشدة، حتى إذا رأى أنه أقنع جمهور الزعماء، وفى مقدمتهم على كرم الله وجهه، صرح باستخلافه فقبلوا ولم يشذ منهم أحد، ولما طعن عمر ﷺ رأى حصر الشورى الشرعية فى الستة الزعماء[1] الذين مات الرسول ﷺ وهو راض

(١) الستة الزعماء هم : عثمان وعليّ والزبير وسعد وطلحة وعبد الرحمن بن عوف .

عنهم؛ لعلمه بأنه لا يتقدمهم أحد، ولا يخالفهم فيما يتفقون عليه أحد، ولما أخرج نفسه عبد الرحمن بن عوف منهم، وجعلوا له الاختيار، بقى ثلاثًا لا تكتحل عينه بكثير نوم، وهو يشاور كبراء المهاجرين والأنصار، ولما رجع عثمان ﷺ دعاهم ودعا أمراء الأجناد، فلما اجتمعوا عند منبر رسول الله ﷺ صرح لهم باختياره عثمان بن عفان وبايعه هؤلاء كلهم.

فتحرر من هذا أن الأصل فى المبايعة، أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين، واختيار أهل الحل والعقد، وأن عمر ﷺ خالف هذا الأصل، فكان فلتة وقى الله المسلمين شرها.

وقد اتفق الفقهاء على صحة الاستخلاف من الإمام الحق والعهد منه بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه، فالعهد أو الاستخلاف لا يصح إلا من إمام مستجمع لشروط الإمامة لمن هو مثله فى ذلك.

واستدلوا على ذلك باستخلاف أبى بكر لعمر بن الخطاب، والناظر فى ذلك وفيما ورد فيه من الأدلة يتبين له أنه لا يخرج عن بيعة أولى الحل والعقد، فإن أبا بكر ﷺ أطال استشارة الصحابة فى عمر ﷺ، ولم يعبه إلا أحد بشدته، ثم رضوا به خليفة بعد الاقتناع، وذلك يرجع المسألة إلى نظام البيعة، فالمعول على البيعة أهل الحل والعقد لا على الاستخلاف والعهد، ولو أن المسلمين رأوا بعد وفاة أبى بكر ﷺ خيرًا من عمر وبايعوه ما عارضهم معارض، ولا كان عهد أبى بكر حجة عليهم، وكذلك لو بايع المسلمون واحدًا غير الستة الذين جعل عمر فيهم الخلافة، فالعهد ليس إلا ترشيحًا، والأمة صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إمامًا، والرأى فى تولية الخليفة لأولى الحل والعقد.

مكانة الخلافة من الحكومة الإسلامية

عُلِمَ مما تقدم، أن أمر المسلمين يجب أن يكون شورى بينهم، لا يستقل به أحد منهم، وأن تكون الرياسة العليا لمن يبايعه أولو الحلِ والعقْد أيًا كانت أسرته وأيًا كان منبته على ما استظهرنا، وهذه الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكانة

الرياسة العليا من أية حكومة دستورية، فهى مناط الوحدة ومصدر الاشتراع، وسلك النظام وكفالة تنفيذ الأحكام، ولكنها مع ذلك.. مقيدة بسلطان أولى الحل والعقد؛ لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه منهم، ولهذا قرر علماء المسلمين أن لهم عزل الخليفة لسبب وجيه، وأبو بكر الصديق أول ما ولى الخلافة قال فى فاتحة خطبته: (أيها الناس: قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن صدفت فقومونى)، وقال كذلك فى خاتمتها: (أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت فلا طاعة لى عليكم)، وروى مثل هذا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان.

إنما تختلف الخلافة عن سائر الرياسات العليا فى الحكومات الدستورية، فى أن الخلافة رياسة عامة فى أمور الدين والدنيا، وكما أن الخليفة تشمل ولايته التشريع والقضاء والتنفيذ وغير هذا مما تقضى به سياسة الملك ونظام الشئون الدنيوية، فإن له أيضًا إمامة الصلاة وإمارة الحج والإذن بإقامة الشعائر فى المساجد والخطبة فى الجمع والأعياد، وغير هذا من الشئون الدينية.

وإجمال هذا القول، أن الخليفة هو: صاحب السلطان فى شئون الدين والدنيا، وهو الذى يذعن كل مسلم لوجوب طاعته فيما يصدر عنه من أمور الإصلاح العامة بقدر الاستطاعة، ويرجع إرشاده على غيره فى الأمور الخاصة، إذ يكون أجدر ببيانها بالحجة الواضحة.

وليس عموم ولايته هذه بجاعل له سلطانًا إلهيًا أو مستمدًا من قوة غيبية، فقد قلب الإسلام السلطة الدينية وأتى عليها من أساسها، فلم يجعل لأحد سلطانًا على عقيدة أحد؛ لأن المولى جل شأنه بعث رسوله صلوات الله عليه مبلغًا ومذكرًا لا مهيمنًا ولا مسيطرًا ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ الْبَلاَغُ﴾ (الشورى: ٤٨) ولم يجعل له ولا لأحد بعده أن يحل ولا أن يربط لا فى الأرض ولا فى السماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه بينه وبين الله سوى الله وحده، وليس المؤمن مهما علا كعبه فى الدين على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد، قال تعالى فى وصف الناجين ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: ٣).

ولا يسوغ لقوى ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على

مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصولها عن أحد إلا من كتاب الله وسنة رسوله، وله أن يفهم ما ورد فى الكتاب والسنة بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وتلك آيات الكتاب ناطقة بأن الله لم يجعل لرسوله سلطة دينية ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥) ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٧٢)وإذا لم يجعل هذه السلطة لرسوله فأولى ألا يجعلها لخلفائه.

قرر الأستاذ الإمام فى كتاب (الإسلام والنصرانية) ما خلاصته:

الخليفة عن المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، وهو لا يخصه الدين فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة فى الحكم، فالأمة أو نائب الأمة هو الذى ينصبه، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه، وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم، يتناول بها من هو أدناهم .أ.هـ.

ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الفرنج (يتو كرايتك)، أى سلطان إلهى، فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله ، وله حق الأثرة بالتشريع، وله فى رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمنًا أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله، وشهدت عيناه من أعمال ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائع؛ لأن عمل صاحب السلطان الدينى وقوله في أي مظهر ظاهر دين وشرع، وأنت ترى أن ذلك كله يخالف ما جعله الإسلام للخليفة، والخليفة خاضع لسلطان الأمة، والأمة هى صاحبة القول الفصل، ومن هنا يتبين أن الصفة الإلهية التى ألصقها بعض الجهال بالرئيس الأعلى فى الحكومة الإسلامية تضخيمًا لشأنه وتقديسًا له، ليست من أجل الدين فى شيء، وقد قيل لأبى بكر: يا خليفة الله تعالى، فقال: لست بخليفة الله، ولكن خليفة رسول الله ، وجمهور العلماء على أن لا يجوز تلقيب الخلفاء

بهذا اللقب، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا: يستخلف من يغيب أو يموت والله لا يغيب ولا يموت.

ومن الشواهد على أن الخليفة لا يرتفع عن سائر الناس ارتفاع العلماء على الخلفاء الذين قصروا عنهم فى الفهم والعلم، وقد أنزل الإمام مالك الخليفة هارون الرشيد عن المنصة، وأقعده مع العامة عند إلقاء الدرس؛ لأنه فى رتبة المستفيد، وهذا هو شأن الإسلام ولا شأن له سواه.

دار الإسلام ودار الحرب

أساس قواعد الشرع الدولى، وطرق تطبيقه فى الإسلام أن الأرض تنقسم إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب.

فدار الإسلام؛ تشمل البلاد التى يسود بها حكم الإسلام، سواء أكان سكانها مسلمين أم غير مسلمين، وهى وطن كل مسلم مهما كانت جنسيته وحيثما كان ميلاده، يتمتع فيها بحريته وحقوقه، كما أن يلزم بأداء واجباته.

والبلاد الخارجة عن سلطان المسلمين تؤلف دار الحرب.

وإن شئت فقل: دار الإسلام، هى الدار التى تجرى عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين. ودار الحرب؛ هى الدار التى لا تجرى عليها أحكام الإسلام.

وعلى هذا فإذا قلت: دار الإسلام انتظم ذلك جميع البلاد التى تشترك فى خضوعها وانقيادها لأحكام الإسلام فى المعاملات وغيرها، وإذا قلت: دار الحرب فقد عنيت بلاد غير المسلمين، وهى التى لا سلطان للإسلام عليها، وهى وإن كانت تحتوى ممالك مختلفة لكنها اعتبرت كتلة واحدة أمام بلاد المسلمين؛ ولذا قسمت المعمورة إلى قسمين فقط، دار الإسلام ودار الحرب، وقد زاد بعض المؤلفين قسمًا ثالثًا سماه دار العهد أو دار الصلح، وقصد به البلاد التى لم يستول عليها المسلمون استيلاء، حتى يطبقوا فيها شرائعهم وسننهم، ولكن أهلها دخلوا فى عقد المسلمين وعهدهم على شرائط اشترطت وقواعد عينت، فتحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام، وتكون شبيهة بالدول التى لم تتمتع باستقلالها التام، سواء بحماية مفروضة أو معاهدة معقودة.

ومثال ذلك ما كان من عهد الرسول ﷺ الذى كتبه لنصارى نجران، أو العهد الذى كتبه معاوية ﷺ لأهل أرمينية فأقر به سيادتهم الداخلية المطلقة. ولا يقول كثير من الفقهاء بدار العهد، ونحن نرى رأيهم، وما هى إلا من قبيل دار الحرب؛ لأن دار الحرب -كما علمت- هى الدار التى لا تجرى فيها أحكام الإسلام، والهدنة أو المعاهدة لا تكون واحدة منهما سببًا فى خروج هذه الديار عن دائرة دار الحرب،

وتصبح دار الحرب دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها كإقامة الجمعة والأعياد، ولو لم تتصل بدار الإسلام بأن كان بينهم مصر آخر لأهل الحرب.

وتصير دار الإسلام دار حرب عند أبي حنيفة بأمور ثلاثة:

١) إجراء أحكام الشرك فيها.

٢) اتصالها بدار الحرب، بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين.

٣) ألاّ يبقى فيها مسلم أو ذمى آمن بالأمان الأول على نفسه.

وعند الصاحبين تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام الشرك فيها فقط، ولا يشترطان الشرطين الآخرين، وتعد الجبال والأنهار وسواها مما يفصل دار الإسلام عن دار الحرب وإن لم تكن منها حقيقة، ومتى أصبحت دار الإسلام دار حرب فعلى كل مسلم أن يغادرها، وهذا هو الرأى الراجح؛ لأنه يتفق مع أكثر الأحاديث، نعم وردت أحاديث أخرى تفيد عدم الوجوب، كحديث ابن عباس رضى الله عنهما (لا هجرة بعد الفتح وإذا استنفرتم فانفروا) (راجع كتاب الجهاد من البخارى ج٦)

وقد أورد الإمام الشوكانى التوفيق بين هذا الحديث والأحاديث الدالة على الوجوب، إذ قال:

وقال البغوى فى شرح السنة: يحتمل الجمع بطرق أخرى، فقوله: لا هجرة بعد الفتح، أى من مكة إلى المدينة، إلى أن قال: ويحتمل وجهًا آخر وهو أن قوله: لا هجرة إلى النبى ﷺ حيث كان بنية عدم الرجوع إلى الوطن المهاجر منه إلا بإذن، ثم قال: وقد أفصح ابن عمر بالمراد فيما أخرجه الإسماعيلى بلفظه: انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله ﷺ ، ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار.

وقال الماوردى: إذا قدر على إظهار الدين فى بلد من بلاد الكفر وصارت البلدة دار إسلام فالإقامة فيها أفضل من الرحلة عنها لما يترجى من دخول غيره فى الإسلام.

إذا تقرر هذا كان حقًا أن نبين العلاقة بين المسلمين الذين هم مستظلون براية الدولة الإسلامية وغيرهم من رعايا الدول الأخرى التي هي دار الحرب، و إنا نورد خلاصة أقوال العلماء فيما يلي:

قال كثير من الفقهاء: إن الحالة الأصلية بين المسلمين وغيرهم حالة حرب، حتى إذا وجدت معاهدات تغيرت الأحكام.

وقال بعض العلماء الذين فهموا حكم الإسلام في هذه المسألة عن روية وإنعام نظر: إن الأمر على غير ما ذهب إليه أكثر الفقهاء، فالحالة الأصلية بين المسلمين وغيرهم هي السلم، ولا يحل القتال إلا دفعًا للاعتداء ، فهي لا تغاير ما قرره علماء القانون الدولي أساسًا لعلاقات الدول الحاضرة، وأن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب .

قال الفريق الأول: إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه أن يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان؛ دعوة باللسان ودعوة بالسنان، فمن دعوا باللسان وبلغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق ولم يجيبوا الدعوة وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم، وإن كانوا من مشركي العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا، وإن كانوا من أهل الكتاب أو مشركي غير العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقبل ذلك لا تجوز مسالمتهم ولا يحل الكف عن قتالهم إلا للضرورة بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة، فحينئذ تجوز المسالمة المؤقتة للضرورة، ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقدرها، وأدلة هؤلاء كالآتي :

(١) إن الله سبحانه وتعالى أمر المسلمين في كتابه الكريم بأن يقاتلوا غير المسلمين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية أمرًا مطلقًا غير مقيد بأن يكون القتال دفعًا لعدوان أو في مقابلة قتال، فيدل هذا الإطلاق على أنه دعوة إلى الإسلام وحمل المخالفين على نبذ دينهم واعتناق الإسلام، وإذا كان القتال دعوة إلى الدين فلا يحل تركه مع القدرة عليه بحال، ومن هذا الأمر قوله تعالى في سورة البقرة المدنية: ﴿كُتِبَ عَلَيكُمُ القِتَالُ وهُوَ كُرهٌ لَكُمْ وعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (الآية: ٢١٦) وقوله تعالى في سورة النساء المدنية أيضًا: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ﴾ (الآية: ٧٤) وفي سورة الأنفال: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ (الآية: ٦٥) وقوله في سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ

تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَءَاتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الآية: ٥) وقوله فيها: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (الآية: ٢٩) وقوله فيها: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (الآية: ٣٦).

(٢) ما ورد في السنة مما يدل على أن الأمر بالقتال إنما كان للدخول في الإسلام، أي أنه طريق الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، فمن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: " **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على ا لله**".

(٣) إن الله ﷻ في كثير من آي القرآن الكريم نهى عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين وعن الإلقاء إليهم بالمودة، وفي هذا دلالة على أن لا تكون للمسلمين بغيرهم مخالفة أو موالاة، فمن هذا النهي في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿لاَ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الآية: ٢٨) وقوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ (الآية الأولى).

(٤) إن من دعوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره؛ لأن الله ﷻ أبلى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته وصدق بها رسوله ﷺ، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ولا عذر لهم في الإباء فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية، حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم وقطع دابرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم.

وأصحاب هذا الرأي اعتبروا أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام وأقيمت لهم الأدلة الصحيحة ورفعت عنهم الشبهات وأقيمت لهم الآيات كان إصرارهم بعد ذلك

على دينهم ومعتقدهم وإعراضهم عن الإسلام وآياته ورفضهم إجابة دعاته بمثابة إيذان المسلمين بالحرب فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسراً ما داموا لم يذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة.

وبنوا على ذلك أن الجهاد فرض كفاية إذا لم يقم به فريق من الأمة كانت كلها آثمة، وإذا قام به فريق منها سقط على الباقين، وإذا بدئ المسلمون بالقتال فهو فرض عين على كل مسلم أهل للجهاد، وفي كلا الحالين لا يحل تركه، سواء أكان من مجموع الأمة أم من جميع الأفراد إلا بأمان أو موادعة إلا أن يكون الترك سبيلاً إليه بأن كان الغرض منه الاستعداد حين يكون بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم في الدين قوة.

حكم الأمان والمهادنة

الأمان نوعان: أمان مؤقت وأمان مؤبد.

والمؤقت نوعان خاص وعام.

فالأمان المؤقت الخاص هو ما يبذله المسلم من المقاتلة لواحد أو جمع محصورين، وقد منح كل مسلم من المقاتلة حق هذا التأمين الخاص؛ لأن الضرورة قد تقضي به، وتكون فيه المصلحة للمسلمين، ويمكن لكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية ويعمل لتحقيقها بدون حاجة إلى الرجوع إلى الإمام أو نائبه، فإذا قال مقاتل من المسلمين لواحد أو جمع معين من المحاربين: أمنتكم أو أنتم آمنون، كانت هذه الكلمة ذمة في عنق المسلمين جميعهم، وصار هذا الواحد أو الجمع المعين آمنًا لا يحل قتاله ولا التعرض له، وأصل هذا قول الرسول ﷺ : "**المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم**" وفي رواية "**ويجير عليهم أدناهم**".

والأمان المؤقت العام هو ما يبذل لجميع المحاربين ولا يخص واحدًا أو جمعًا معينًا، وهذا حق لا يملكه إلا الإمام أو نائبه؛ لأن المصلحة العامة من شئون أهل النظر فيها وهو الذي يرجع إليه في تقدير الضرورة القاضية بالكف عن القتال مدة معينة.

والمهادنة هي المعاقدة بين المسلمين ومخالفيهم في الدين على نبذ الحرب والكف عن القتال مدة معينة تقدر في العقد، وهي في حكم الأمان المؤقت العام، وأصلها المهادنة التي تعاقد عليها المسلمون مع مشركي قريش في صلح الحديبية، فإنه كان من مواد

معاهدة هذا الصلح التكاف عن القتال عشر سنين، وقد أمضى رسول الله ﷺ ذلك لما قدره من المصلحة العامة في هذا التكاف عن القتال؛ وذلك لأن المسلمين أمنوا من الاعتداء عليهم واختلطوا بمخالفيهم في الدين وأسمعوهم آيات الله وبثوا بينهم الدعوة إليه؛ فدخل المشركون في دين الله أفواجاً ونال المسلمون بهذه الهدنة من النصر أكثر مما نالوه بالقتال، وفي دائرة المعارف الإسلامية " أن محمدًا ﷺ فاز في صلح الحديبية على قريش فوزًا سياسيًّا باهرًا "وأطال العملاء في مزايا هذا الصلح وتفصيل ذلك محله كتب السيرة؛ حتى قال ابن عباس وأنس والبراء بن عازب ﷺ أن المراد من قوله تعالى:﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا**﴾ (الفتح : ١) هو فتح الحديبية.

ومن هذه القصة التي جعلت أساسًا للمهادنة يستنبط أن الأمان المؤقت بنوعيه، والمهادنة إنما تجوز إذا كان فيها خير للمسلمين ودعت إليها حالهم حتى لو رأى الأمام أن الخير والمصلحة في نقضه واستئناف القتال كان له ذلك، ولكن إذا نقضه فلابد من النبذ إلى من أمنوهم أو هاندوهم قبل القتال تحرزًا من الغدر والأخذ على غرة؛ لأن مبدأ الإسلام "في العهود وفاء لا غدر" ولا بد من مضى مدة يبلغ فيها خبر النبذ إلى أطراف مملكته؛ لأن ذلك أنفى للغدر.

روى البيهقي في شعب الإيمان عن ميمون بن مهران قال «ثلاثة المسلم والكافر فيهن سواء :

(١) من عاهدته فوف بعهده مسلمًا كان أو كافرًا، فإنما العهد لله ، ومن كانت بينك وبينه رحم فصلها، مسلمًا كان أو كافرًا، ومن ائتمنك على أمانة فأدها مسلمًا كان أو كافرًا» ص٥٢ ج ١٠ من تفسير المنار ثم ذكر باقي الثلاثة.

وروى فيها عن سليم بن عامر قال: كان بين معاوية وبين الروم عهد، وكان يسير حتى يكون قريبًا من أرضهم، فإذا انقضت المدة أغار عليهم، فجاءه عمرو بن عنبسة ﷺ فقال: وفاء لا غدر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من كان بينه وبين قوم عهد فليشد عقدة ولا يحلها حتى ينقض أمرها وينبذ إليهم على سواء**»، قال فرجع معاوية بالجيوش .

والحكمة في هذا النبذ أن الإسلام لا يبيح لأهله الخيانة مطلقًا، وإذا كان النقض من

قبل غير المسلمين فلا حاجة إلى نبذ المسلمين عهدهم إليهم، كما فعل النبي ﷺ حين نقضت قريش عهد الحديبية بينه وبينهم بمظاهرة بكر على خزاعة الذين كانوا في ذمته ﷺ؛ وذلك لأن الخيانة في هذه الحال منتفية؛ لأنهم هم الذين نقضوا العهد وآذنوا بالحرب، ثم إذا كانت في يد المسلمين رهائن لا يحل قتلهم؛ لأن الوفاء بالغدر خير من الغدر بالغدر؛ ولقول النبي ﷺ : **"لا تخن من خانك"**.

والأمان المؤبد هو ما يكتسب بعقد الذمة، وإنما يتولى هذا العقد من قبل المسلمين الإمام أو نائبه، وهو إنما يصح من أهل الكتاب ومشركي غير العرب ولا يصح من مشركي العرب والمرتدين، ولا يصح إلا أن يكون مؤبدًا، وإذا عقد فهو لازم في حق المسلمين، فلا يملكون نقضه بحال، وأما في حق الذميين فيكون النقض بأحد ثلاثة أمور:

(أ) إسلام من يسلم منهم.

(ب) لحوقه بدار الحرب.

(جـ) ثورته على المسلمين وتغلبه على بعض أماكنهم.

وأما امتناعه عن إعطاء الجزية أو جنايته على مسلم أو ارتكابه أية جناية فردية فلا تستوجب نقض العهد، والأصل أن كل ما صدر من ذمي واحتمل أن يؤول لغير النقض لا ينقض به عقد الذمة.

وقال الفريق الآخر: إن الغرض من القتال في الإسلام هو تأمين الداعين إليه وتمهيد السبيل لدعوتهم؛ فالدعوة تأخذ طريقها والداعون آمنون لم يقع من أحدهم عليهم اعتداء ولا صد عن سبيل الله، فلا يحل القتال، ويجب أن يكون ذلك أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم؛ لأن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب، ولا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين لغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم لمخالفتهم في الدين، وإنما يأذن في القتال بل يوجبه إذا وقع اعتداء على المسلمين أو حيل دون الدعوة الإسلامية بإقامة العقبات في سبيلها، فحينئذ يجب القتال دفعاً للعدوان وحماية للدعوة، وحجتهم في ذلك :

(١) أن جمهور المسلمين اتفقوا على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمن ونحو ذلك؛ لأنهم ليسوا من المقاتلة، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقاً من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين لما أساغ الإسلام استثناء هؤلاء، فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتل دفعاً لعدوانه، ولو قيل: إنهم استثنوا لأنهم لغيرهم تبع فهذا إن سلم في الصبيان والنساء لا يسلم في البواقي، وبخاصة في الرهبان، أما استثناء هؤلاء فهو وارد في الآثار، فقد صح أن النبي ﷺ نهى عن قتل الصبيان والنساء، وحين رأى رسول الله ﷺ امرأة مقتولة قال: « ... **ما كانت هذه لتقاتل، فلم قتلت؟**».

(٢) أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد، وهذا الأساس تكونه الحجة لا السيف؛ ولهذا يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ (البقرة: ٢٥٦) ويقول ﷻ: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

وخلاصة الفرق بين الرأيين أنه على الرأي الأول الجهاد مشروع على أنه طريق من طرق الدعوة إلى الإسلام، على معنى أن غير المسلمين لابد أن يدينوا بالإسلام طوعاً بالحكمة والموعظة الحسنة أو كرهاً بالغزو والجهاد.

وعلى الرأي الثاني الجهاد مشروع لحماية الدعوة الإسلامية ودفع العدوان عن المسلمين، فمن لم يجب الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين باعتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفاً، وكذلك على الرأي الأول لا يكون بين المسلمين وغيرهم أمان إلا بسبب طارئ من تأمين خاص أو عام أو موادعة أو عقد ذمة، وعلى الرأي الثاني لا يكون بين المسلمين وغيرهم قتال إلا بسبب طارئ من اعتداء أو مقاومة للدعوة أو إيذاء الدعاة أو المدعوين. وبعد النظر لا يسعفنا إلا ترجيح الرأي الثاني.

(٣) أن آيات القتال في القرآن الكريم جاءت في كثير من السور المكية والمدنية مبينة السبب الذي من أجله أذن في القتال، وهو يرجع إلى أحد أمرين إما دفع الظلم أو قطع الفتنة وحماية الدعوة قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ**

لِلَّـهِ فَـإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُـدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّـالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣) وقـال تعـالى: ﴿وَقَـاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَـةٌ وَيَكُونَ الدِّيـنُ كُلُّـهُ لِلَّـهِ فَـإِنِ انتَهَـوْا فَإِنَّ اللَّـهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفـال: ٣٩) وقال تعـالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج: ٣٩).

ونرى أن أسـاس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لا تختلف كثيراً عما قرره علمـاء القانون الدولي أساساً لعلاقـات الدول الحاضرة وأنها تبنى على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال، إلا إذا أُريـدَ بالمسلمين سـوءًا لفتنتهم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم؛ فحينئذ يفرض عليهم الجهـاد رفعاً للشر وحمايةً للدعوة، ويكون هذا من باب مقابلـة العدوان بالعدوان كمـا تفعل أيـة دولة يُعتـدى عليها الآن، وهذا ظـاهر في قوله تعـالى في سـورة الممتحنة المدنيـة: ﴿لاَ يَنْهَـاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِيـنَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُـمْ مِـنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَـا يَنْهَـاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِيـنَ قَـاتَلُوكُمْ فِي الدِّيـنِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِـنْ دِيَـارِكُمْ وَظَـاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُـمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَـأُولَئِكَ هُمُ الظَّـالِمُونَ﴾ (الآيـة: ٨،٩) وقولـه تعـالى في سـورة النسـاء المدنيـة: ﴿فَـإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَـمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَـبِيلاً﴾ (الآية: ٩٠) وقوله في سورة الأنفال المدنية: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (الآية: ٦١).

وفي كثير من آي الكتـاب وأصـول الدين مـا يعزز هـذا الروح السـلمي ويبعد أن يكون الإسلام أسـس علاقات المسـلمين بغيرهم على الحرب الدائمة، وأن يكون فرض الجهاد وشرع القتال مع أنه طريق للدعوة إلى الدين؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِـي الدِّين ﴾ (البقرة : ٢٥٦) وأنكر أن يكره الرسـول النـاس حتـى يكونوا مؤمنين، والإيمـان الذي يتولـد بـالإكراه والسـيف لا يصل إلى القلـوب، فكيـف يكون ذلك؟ والإسـلام هـو الذي جـاء بهدم السـلطان على العقـائد والسيطرة على مـا في النفوس وجعل طريق الدعوة إلى الله والإخـلاص لله وحده هو الحجة لا السـيف، وهذا مظهر امتيـازه، وتاريخ المسـلمين خـير شـاهد على أنهم لم يشـهروا سـيفاً ولا أقاموا حرباً إلا لدفع الفتنة وحماية الدعوة .

وما احتج به الفريق الأول من آيات القتال التي جاءت مطلقة ليس برهاناً قاطعاً على ما يقولون؛ لأن الأمر بالقتل في كثير من آي الذكر الحكيم مقيدًا ومصحوبًا بالسبب الذي من أجله أمر بالقتال وهو يرجع إلى أحد أمرين:

إما دفع الظلم أو قطع الفتنة وحماية الدعوة، وذلك أن الكفار على عهد الرسول ﷺ سواء أكانوا من المشركين أم من أهل الكتاب أمعنوا في إيذاء المسلمين بألوان العذاب فتنة لهم وابتلاء حتى يرجعوا من أسلم منهم عن دينه ويثبطوا من عزيمة من يريد الدخول في الإسلام، وغايتهم من هذه الفتن والمحن أن يخمدوا الدعوة ويسدوا الطريق في وجه الدعاة ، فإن الله سبحانه وتعالى أوجب على المسلمين أن يقاتلوا هؤلاء المعتدين؛ دفعاً لاعتدائهم وإزالة لعقباتهم؛ حتى لا تكون فتنة ولا محنة ولا يحول حائل بين المدعوين وإجابة الدعوة؛ وإذ ذاك يكون الدين كله لله ، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ١٩٠)وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ(١٩١)فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٩٠-١٩٢) ، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥) وقال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩)الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ (الحج: ٣٩-٤٠).

وإذا كانت هذه الآيات جميعها مشتملةً على السبب الذي من أجله أُمرَ بالقتال -وتلك الآيات مطلقة- فلم لا يوفق بين الآيات المطلقة والآيات المقيدة بحمل المطلق على المقيد على معنى أن الله سبحانه أذن في الحرب لقطع الفتنة وحماية الدعوة، وتارة ذكره مقروناً بالسبب وتارة ذكره مطلقاً اكتفاءً بعلم السبب في آيات أخرى، والقول بأن بعض الآيات ناسخٌ لبعضها الآخر أي أن الآيات المطلقة ناسخة للمقيدة لا يصار

إليـه؛ لأنـه لا موجـب للنسـخ؛ إذْ لا موجـب لتقرير تعـارض الآيات؛ لأنـه تفريـق لها، ويترتب عليه نسخ كثير منها؛ حتى قال بعض المفسرين: إن المنسـوخ بآية السيف نحو مائـة وعشرين آية، ومن هذه الآيات كل ما يدل على أخذ بالعفو أو دعوة بالحكمة أو جدال بالحسنى أو نفي بالإكراه على الدين، على أنه لا يتأتى أن تكون الآيات المقيدة منسـوخة؛ لأن وجوب القتـال لدفع العدوان مجمع عليـه و لم يقل أحـد بنسـخ هذا الوجوب.

وما احتجوا به ثانياً من قوله ﷺ : «**أمرت أن أقاتل .. الخ**» لا يثبت مدعاهم؛ لأن جميع المسلمين متفقون على أن المراد من الناس في هذا الحديث مشركو العرب، خاصة أن غيرهم من أهل الكتـاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث؛ لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية، وإذا كان المراد من الناس مشركي العرب خاصة وهؤلاء حالهم من العدوان على المسلمين والدعوة غير مجهولة؛ فا لله أمر رسوله أن يقـاتلهم حتى يدفع شـرهم؛ ولجمودهم على ما جـاء عليه آبـاؤهم ولشـدة عنادهم وكونهم أقـدر على محاربـة الدعوة مـن غيرهم لقيـامهم بين ظهرانـي المسـلمين لم يكن سـبيل إلى دفع شـرهم إلا أن يسـلموا أو يسـتأصلوا، ولو كان يرجـى منهـم خير لأبيح معهم عقد الذمة وقبول الجزيـة كما شرع لغيرهم ، فـالحديث في طائفة خاصة والقتال فيه لدفع الشر لا للدعوة، ولو كان للدعوة لكانوا هم وغيرهـم سواسية.

وما احتجوا به ثالثاً من النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء ليس بدليل؛ لأن النهي وارد في معـرض الموالاة والمخالفـة والنصرة علـى المسلمين، وهـذا محظور، أمـا الموالاة بمعنى المسالمة والمعاملـة الحسنى وتبادل المنـافع فهذا غير محظور وهو مباح لا شـيء فيه، ومن أكـبر مظاهر هـذه الإباحـة أن يكون للمسـلم حق التزوج بالكتابيـة وليس فـوق علاقة الزوجيـة موالاة، وقد قـال الله تعـالى: ﴿**لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّـهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَـاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَـمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَـارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِـطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الممتحنة: ٨) فنفى سبحانه النهي عن البر بهم والإقساط إليهم ما داموا لم يقاتلوا و لم يخرجوا المسـلمين من ديارهم، ولا ريـب أن هذا نوع من المـولاة هو ما سميناه المسالمة والمعاملة بالحسنى.

ومن استقرأ كلام الفقهاء والمفسرين وتاريخ الحروب التي وقعت في عهد الرسول ﷺ والخلفاء عليهم رضوان الله وجد أن الفقهاء في أكثر آرائهم وأكثر ما نقل عنهم ينصرون الرأي الأول، وقد خالف جمهورهم الإمام الثوري فقال: بأنه لا يفترض على المسلمين قتال المشركين إلا أن تكون البداية منهم، فحينئذ يجب قتالهم (راجع السير الكبير جزء ١) .

وعباراتهم كثيرة شائعة في كتبهم وكلها تدور حول أن القتال شُرِعَ لإعلاء كلمة الله تعالى، وأنه فرض كفاية، إلا إذا اعتدى على المسلمين فإنه في هذه الحال يكون فرض عين، ومعنى ذلك أن على المسلمين دائمًا أن يقوموا بالنوع الذي يسمى بالاصطلاح الحديث بحرب الهجوم ، أما الإمام الثوري فيرى أن الواجب حرب الدفاع، أما حرب الهجوم فليست بفرض.

نعم، وردت بعض عبارات فقه الحنفية قد يستفاد منها أنهم يقولون بالرأي الثاني ومن ذلك قولهم: (الآدمي معصوم الدم ليتمكن من حمل أعباء التكاليف وإباحة القتل عارض سمح به لدفع شره) ومن قولهم: (الكفر من حيث هو كفر ليس علة لقتالهم).

ولكن ظاهر هذه العبارات لا ينهض أمام أقوالهم المستفيضة في كتبهم وهي صريحة في الدلالة على فرضية القتال ولو لم يكن عدوان.

أما المفسرون فإنهم يجنحون إلى الرأي الثاني، قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للمعذرة، قال بعد ذلك أنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء؛ إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩) ويؤكد هذا التأويل قوله تعالى بعد نفي الإكراه في الدين: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: ٢٥٦) يعني -والله أعلم- قد ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء، وذلك غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف والابتلاء).

وقال الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا ... ﴾ (البقرة: ١٩٠-١٩٤) .

محصل تفسير الآيات ينطبق على ما ورد من سبب نزولها وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك، ولا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المرة، وحكمها باق مستمر لا ناسخ ولا منسوخ، فالكلام فيها متصل بعضه ببعض في واقعة واحدة فلا حاجة إلى تمزيقه ولا إلى إدخال آيه براءة فيه.

وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومه ولو مع انتفاء الشرط فقد أخرجها عن أسلوبها، وحملها ما لا تحمل، وسورة آل عمران نزلت في غزوة أحد، وكان المشركون هم المعتدين، وآية الأنفال نزلت في غزوة بدر الكبرى وكان المشركون هم المعتدين أيضًا، وكذلك آيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين؛ ولذلك قال: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ التوبة: ٧) وقال بعد ذكر نكثهم: ﴿أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ...﴾ الآيات (التوبة: ١٣).

كان المشركون يبدءون المسلمين بالقتال لأجل إرجاعهم عن دينهم و لم يبدءوا في كل واقعة لكان اعتداؤهم بإخراج الرسول من بلده فتنة، وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة، كل ذلك كافيًا في اعتبارهم معتدين، فقتال النبي ﷺ كله كان مدافعة عن الحق وأهله وحماية لدعوة الحق؛ ولذلك كان تقديم الدعوة شرطًا لجواز القتال، وإنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان، فإذا منعنا من الدعوة بالقوة بأن هدد الداعي وقتل فعلينا أن نقاتل لحماية الدعاة ونشر الدعوة لا للإكراه على الدين؛ فالله تعالى يقول: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦) ويقول: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩) وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذي الدعاة أو يقاتلهم أو يهدد الأمن ويعتدي على المؤمنين فالله تعالى لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع في الكسب.

ولقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأول لأجل حماية الدعوة ومنع المسلمين من تغلب الظالمين، لا لأجل العدوان، فالروم كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت حوزة الإسلام يؤذونهم وأولياؤهم من العرب المتنصرة من يظفرون به من المسلمين، وكان الفرس أشد إيذاء للمؤمنين منهم، فقد مزقوا كتاب النبي ﷺ ورفضوا دعوته وهددوا رسوله، وكذلك كانوا يفعلون، وما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلامية اقتضته طبيعة الملك ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين ، فإن طبيعة الكون أن يبسط القوى يده على جاره الضعيف، ولم تُعْرف أمة قوية أرحم في فتوحاتها بالضعفاء من الأمة العربية، شهد لها علماء الإفرنج بذلك، فمثلاً يقول غوستاف لوبون الفرنسي: «ما عرف التاريخ فاتحًا أعدل ولا أرحم من العرب» .

وجملة القول في القتال أنه شُرِعَ للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحيي الدعوة الإسلامية ويُعد لها عدتها من العلم والحجة بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان، ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأمم الحية وطرق الاستعداد لحمايتهم يعرف ما يجب في ذلك وما ينبغي له في هذا العصر.

وبما قررناه بطل ما يهذي به أعداء الإسلام حتى من المنتمين إليه من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف، وقول المتعصبين: إنه ليس دينًا إلهيًّا؛ لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء، وأن العقائد الإسلامية خطر على المدنية، كل ذلك باطل، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين. أ. هـ. ما قاله الأستاذ الإمام، ولقد أشار رحمه الله إلى أن تاريخ الحروب الإسلامية وأسبابها وما أحيط بها من ظروف كل ذلك يؤيد ما ذهب إليه، وهذا كلام نجد له بعض البيان فيما يلي: بُعِثَ النبي ﷺ بمكة ومكث بها ثلاث عشرة سنة يدعو الناس إلى التوحيد والدين الخالص ونبذ ما ورثوه عن آبائهم من الشرك وضلال الوثنية، فأشعلت تلك الدعوة نيران الغيظ والحقد في قلوب الكفار من قريش، فمنهم من ساءه أن يُلغي الدين الجديد ما وجدوا عليه آباءهم من الشرك والوثنية، ومنهم من كَبُرَ عليه أن يقوم فتىً من قريش ليس له حول ولا قوة ويزعُم أنه يوحى إليه من السماء فَيَعْظُمَ بذلك أمره وينبه ذكره ويمتد سلطانه فطووا على الحسد كشحاً

وأظهروا العداوة والبغضاء.

وقد وصفهم أبو تمام حين قال :

حسـد العشـيرة للعشـيرة قرحـة ... تلـدت وسـائلها وداء أقـدم
تلكـمْ قريـش لم تكـن أحلامهـا ... تهفـو ولا آراؤهـا تتقسَّـم
حتـى إذا بُعِـثَ النـبيُّ محمـدٌ ... فيهـم غـدت شـحناؤهم تتصرَّم

ومن قريش نفر قليل استجابوا لربهم ولبوا دعوته ونبذوا ما كان عليه آباؤهم، وما كـاد الفريقـان الأولان يعرفون أمر هذا النفر حتى أضمـروا الحقد والعداوة وأخذوا في منـاوأتهم والتضييق عليهم كي يرودهـم عن دينهم الجديد ويصـدوا المؤمنين عن سـبيل الله، وارتكبـوا من صنوف الإيذاء وضروب التنكيل بالمسـلمين ما تقشـعر منه الأبدان، وقد دون التاريخ من ذلك الشيء الكثير، وكان من أثر هذا التعذيب هجرة المسلمين إلى الحبشـة، ولمـا اشـتد الهول بالرسـول ﷺ لجـأ إلى قبيلـة ثقيف وهـم أهل صولـة، واستنجد بهم؛ فهزءوا بـه وسلطوا عليه الغلمان، ولمـا عاد إلى مكـة صمم أهلها على منعـه، فالتجأ إلى المطعم بن عـدي والتمس منه الجـوار فأجاره، ولما اشـتد الضغط على الرسول ﷺ هاجر إلى المدينة، كما تجد ذلك مبسوطاً في محله، و لم يكد يستقر به الحال في المدينـة حتى ظهر بها عدو جديـد للإسلام أنكـر دعوته وأخذ يكيد لـه ولأصحابه، ذلك العدو هو يهود بني قينقاع وقريظة والنضير.

وإذًا فقد تـرك ﷺ عدوًّا إلى عدو آخر، ففي مكـة كفـار قريش وفي المدينـة اليهود، فكان من الحكمـة أن يتعاهد مع اليهود فتعاهد معهم، وكـان طبيعيًّا أن يتوقع الشر من العدو القديـم، فإن قوماً ما يمكثون ثلاث عشرة سنة في إيذائه وإيذاء أصحابه والتضييق عليهم والكيـد لهم حتـى يضطروهم إلى الخـروج مـن ديـارهم مـرة بعد أخـرى، ثم لا يزالـون بهم حتى يهـاجروا لا إلى عود، محـال أن ينتهي شـرهم بهجرتـه من مكان إلى مكان، بل المنتظر أن يترقبوا الفرصـة ويلتمسوا ما يعدهم للوقوف في صدر الدعوة مرة أخرى، وبخاصة إذا كان البلد الذي هاجر إليه صاحب الدعوة في طريقهم.

فإذا تهيـأ الرسـول وصحبه إلى منـابذة هؤلاء الخصوم وتحرشـهم بهـم في سبيل الله ووقعـت بينـه وبينهم عـدة مواقع كللت النصـر والفتح المبين أيكـون معتديـاً أو شـاهراً

سيفًا في سبيل نشر الإسلام بالقوة.

أظن أنه بعد ذلك يكون من اليسير أن الصواب: لا، وإن الأمر لم يكن إلا عدوانًا بعدوان، وأن الرسول انتظر حتى تهيأت له الأسباب وتوافرت لديه الوسائل ثم عاد يخضد شوكة المعتدين ويرد كيد الكائدين؛ ليمهد للدعوة؛ فتسلك سبيلها إلى القلوب بسطوة البرهان لا بحد السنان .

أما اليهود فقد نكثوا أيمانهم ونقضوا جميعًا عهدهم وانقلبوا حربًا في المدينة على الرسول وصحبه، فانتهك بنو قينقاع حرمة سيدة أنصارية ذهبت إلى حيهم تبتاع منهم شيئًا من الحلي، فكلمهم الرسول ﷺ في شأنها فقابلوه بالجفوة والغلظة وقالوا: (لا يغرنك ما لقيت من قومك فإنهم قوم لا علم لهم بالحروب ولو لقيتنا لتعلمن أنا نحن الناس).

أما بنو النضير فقد خدعوا الرسول ﷺ وطوعت لهم نفوسهم أن يغتالوه حين ذهب ليطالبهم بدية الغلامين اللذين قتلهما عمرو بن أمية الضمري، فقالوا له: نفعل يا أبا القاسم، اجلس ها هنا حتى نقضي حاجتك، ثم خلا بعضهم إلى بعض وعهدوا باغتياله إلى شقيٍّ من أشقيائهم، فأنزل الله الوحي عليه يخبره بما يدبرونه فانطلق من بين أصحابه مسرعاً إلى المدينة، ثم لحق به أصحابه الذين كانوا معه، ولما وصلوا إليه أخبرهم بالأمر وشرع في تطهير المدينة منهم.

أما بنو قريظة فقد توجه إليهم أثناء الأحزاب سيد بني النضير وقابل رئيسهم وفاوضه في نقض العهد الذي بينه وبين المسلمين فوجد منه شدة وصلابة، وما زال به حتى سكن إلى ما يريد ورضي بنقض العهد، ثم اندلعت ألسنتهم بسب الرسول وتهديده وأخذوا يتحرشون بالمؤمنين، وبذلك تيقن الرسول نقضهم للعهد واعتزامهم مخالفة الخصوم، فلم يجد بدًّا من أن ينبذ إليهم عهدهم ويناجزهم الحرب، وبذلك دخل معهم في طور جديد هو طور العداء والمحاربة بعد طور السلم والمعاهدة.

هذه هي العوامل التي أحيط بها الرسول ﷺ في مكة ثم في المدينة، ومنها يتضح أن مشركي مكة كانوا محاربين له من مبدأ الدعوة، وأنهم بدأوا بالعدوان والخصومة وطردوا المؤمنين من ديارهم وأموالهم مرة بعد أخرى، وأن يهود المدينة نقضوا ما

عاهدوا الرسول عليه وحاولوا بإنكارهم دعوته بعد أن كانوا يستفتحون به أن يقفوا أمامها في المدينة كما وقف أمامها المشركون في مكة؛ ولهذا أمر ﷺ بقتال الفريقين، هؤلاء لعدوانهم وهؤلاء لنقضهم العهد ومؤازرتهم للخصوم المحاربين، ولو أن أهل مكة كفوا عن الاعتداء واليهود لم ينقضوا عهده، وترك كلا الفريقين الدعوة تسير سيرها بالحكمة والموعظة الحسنة لما جرد النبي ﷺ سيفه في وجه أحد، ولا سالت قطرة في سبيل تلك الدعوة التي كانت تحل في شغاف القلوب بما حملت من روعة وجلال.

وكذلك كانت حال الرسول ﷺ خارج جزيرة العرب، فقد كان يكتنف الجزيرة موطن الإسلام في ذلك الوقت دولتان عظيمتان هما من فنون الحضارة وسعة الملك وقوة السلطان بمكان جعل أهلها يعتقدون أن لهم السيادة والحكم، وأن تلك القبائل المتوحشة التي كانت مبعثرة في صحراء العرب ليس لها -بحكم حالتها الاجتماعية التي لم تصل إلى مستوًى كافٍ من الرقي- إلا أن تعيش في كنفها تؤدي الخراج وتبذل الطاعة، هاتان الدولتان هما (دولتا الفرس والروم)، وقد شرع النبي ﷺ يؤدي رسالته لهما؛ فوجه إلى ملوكها دعوته، وأرسل إلى ملك الروم كتابه المشهور يدعوه فيه إلى الإسلام ويحذره أن يتولى إثم الأكارين، فلما ترجم له الكتاب جمع بطارقته وعظماء دولته وعرض الكتاب عليهم واستشارهم في تلبية دعوته فحاصوا حيصة الحمر، وزأروا زئير الأسود، وأظهروا كراهة موقفه من الدعوة، فعاد يلاطفهم ويقول لهم: إنما قلت لأختبر صلابتكم في الدين والملك، وبذلك نكص على عقبه وآثر الملك على الدين الحق.

ومن هنا أخذ العظماء والبطارقة ينفثون سموم الحقد على هذه الدعوة وصاحبها في قلوب الأمراء والأتباع، وكان من أثر ذلك أن شرحبيل الغسلني قابل رسول النبي ﷺ إلى أمير بصرى عند مؤتة وعرف وجهته وعرف أنه من رسل محمد ﷺ فأمر به فضُربت عنقه.

وقد تجلت هذه الروح العدائية حينما بعث النبي ﷺ رسوله إلى أمير دمشق الذي أخذته العزة بالإثم ، واعتزم المسير إلى النبي ﷺ في بلاده لولا أن أتاه كتاب قيصر يأمره بالعدول لاشتغالهم بشئونهم الداخلية.

وبما سردنا من الحوادث أدرك الرسول ﷺ مدى ما يضمره الروم لهم وللدعوة، فكان حقًا أن يشرع في ردعهم وتأديبهم حتى تحقن دماء الرسل وتعرف كرامة الداعي؛ لهذا جهّز جيشًا يقتص من قاتل رسوله ويضعف من حدة الثائرين عليه الهازئين بدعوته، واشتدت بين الفريقين العداوة، وهم كل منهما بالقتال مما تكفلت بشرحه كتب السيرة، ولم يكن من المعقول بعد ذلك كله أن يكف المسلمون، كما لم يكن من المعقول أن يكف الروم عن مناجزتهم والإيقاع بهم أينما وجدوا لذلك سبيلاً؛ لهذا جهز الرسول ﷺ جيش أسامة بن زيد ولم يكد يخرج هذا الجيش حتى قبض الرسول ﷺ، وتولى أمر المسلمين بعده صاحبه أبو بكر الصديق، فارتأى ﷺ أن الحزم في ضبط الشئون واقتفاء سيرة الرسول يقضيان بالعمل على إنفاذ ذلك الجيش؛ لئلا يطمع في الإسلام أعداؤه ويغالب عليه خصومه، وتوالت بعد ذلك حروب حتى فتح المسلمون بلادهم ومكنوا عباد الله من دعوة رسوله الأمين.

وقد أرسل رسول الله ﷺ كتابه إلى كسرى عظيم الفرس فلقى منه عتوًا واستكبارًا وبلغ من كبريائه واستعظامه لهذه الدعوة الصادرة من النبي العربي أن أرسل لعامله باليمن أن يبعث إلى محمد ﷺ برجلين جلدين يأتيانه به، وفعلاً توجها إلى الرسول وأخبراه بالمهمة، فقال لهما: في هذا اليوم قُتِلَ كسرى وكان الأمر كما أخبر، ولما علم الرجلان صدق الرسول أسلما، وكان إسلامهما سببًا في إسلام عامل اليمن، وكانت اليمن أول بلاد تحت حماية الفرس أيضًا انضمت إلى الإسلام عن طوعٍ واختيار، ثم انضمت إليه بالاختيار نفسه بلاد البحرين وعمان وكانتا تحت حماية الفرس أيضًا.

ولما رأى الفرس روح السلم التي يعامل بها الإسلام أهله وأنه أخذ ينتقص أرضهم من أطرافها بدون حرب ولا قتال، اشتد حقدهم على المسلمين وشرعوا في الإغارة على القبائل العربية المجاورة لهم، واستغلوا ملوك الحيرة في الاعتداء على المسلمين، عند ذلك سار إليهم جيش المسلمين ونشبت بينهم الحرب حتى فرَّ معتمد الفرس في بلاد الحيرة إلى المدائن، وبذلك خضع ملوك الحيرة للمسلمين، وقد كان فقدهم لتلك البلاد سبباً في اشتعال نار الحقد على المسلمين، فعادوا بعد أن وضعت الحرب أوزارها إلى جبروتهم وألفوا جيشاً عظيماً لإخراج المسلمين من بلادهم، فدارت رحى الحرب مرة

أخرى، وزحف المسلمون على بلادهم، وبذلك سقط عرش كسرى ودانت لأولياء الله جميع البلاد الفارسية.

من هذا البيان الذي أسلفناه يتبين أن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا يفاجئون قوماً بحرب حتى تظهر روح العداء ومعارضة الدعوة والوقوف في وجهها والتحقير من شأنها، وأن هذه الحروب التي قام بها المسلمون لم تكن بقصد إكراه الناس على الدين، ولا بقصد تسخير الشعوب وإذلالها، ولا بقصد سفك الدماء وإزهاق الأرواح ليدخل الناس في دين الله رهبًا لا رغبًا.

وإذا كان الأمر كذلك وكانت سيرة المسلمين في الصدر الأول هي الحجة في الأحكام والأساس الذي منه يستنبط التشريع وجب المصير إلى ترجيح رأي الثوري وجماعة المفسرين. أقول ذلك وأدع للباحث أن يفكر، لماذا لم يحارب النبي ﷺ المقوقس عظيم مصر؟ ولماذا لم يناجز النجاشي أصحمة ملك الحبشة؟ أليس ذلك إلا لأنهما لم يعتديا على الدعوة ولم يصدا عن سبيل الله.. ولم يكن الرسول ﷺ لينازل قوماً لم يبدأوه بعدوان ولم يبدوا له عن ناجزي الشر، بل أكرم أحدهما رسوله وزوده بالهدية، والآخر آوى الذين فروا من بلادهم حرصاً على دينهم.

بقي هنا كلام قد يرد بالخاطر لترجيح الرأي الأول ذلك أن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

والأمر في الآية أيضًا لا يتقيد بزمان ولا بحال من الأحوال، ولكننا نرى أن هذه الآية أيضًا ترجح الرأي الثاني، فإنها مسبوقة بالآيات التي نزلت في حق اليهود الذين عقد النبي ﷺ معهم العهود؛ فأمّنهم بها على أنفسهم وأموالهم وحرية دينهم، ومع ذلك خانوه ونقضوا عهده وساعدوا عليه أعداءه من المشركين، فناسب بعد ذلك أن يبين لهم ما يجب عليهم حال الحرب التي كانت أمرًا واقعًا لم يكن المسلمون هم المحْدثينَ له ولا البادين بالعدوان فيه، على أن الآية ليس فيها أمر بالحرب، ولكن كل ما اشتملت عليه إنما هو أمرٌ بإعداد العدة، ولا يلزم من إعداد العدة الهجوم بالحرب، يؤيد ذلك قوله عز وجل: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ إذْ الإرهاب إيقاع الرهبة في

القلوب، وهذا متفقٌ بـإعداد العدة دون أن يتبع ذلك منـاجزة الأعداء، قـال الفخر الرازي في بيان هذا التعليل: «ثم إن الله تعالى ذكر ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء، فقال: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾، وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له مستكملين لجميع الأسلحة والآلات خافوهم».

وقـال صاحب تفسـير المنار: «أقـول: وهذا التقييد لإعداد المسـتطاع من القوة ومن ربـاط الخيل بقصد إرهـاب الأعداء المجاهرين والأعـداء المسـتخفين وغير المعروفين ومن سـيظهر من الأعداء للمؤمنـين كـالفرس والروم، دليـل على تفضيـل جعلـه سـبباً لمنع الحرب، على جعلـه سـبباً لإيقاد نارهـا»، فهو يقول: اسـتعدوا لهـا ليرهبكم الأعداء، عسى أن يمتنعوا من الإقدام على قتالكم، وهذا عين ما يسمى في عُرفِ دول هذه الأيام بالسـلام المسـلح، بناءً علـى أن الضعف يغري الأقويـاء بالتعدي علـى الضعفاء، ولكن الدول الاستعمارية تدعي هذا بألسنتها وهي كاذبة في دعواها أنهـا تقصد بالاستعداد للحرب حفظ السـلام العـام، إلى أن قال: ويظـن أنهـم يقصدون السـلم الخاص بدول أوربـا، وأن الحرب امتنعت منها، فأبطلت ذلك الظن الحرب العالمية الأخيرة التي كانت من أشد حروب التاريخ أهوالاً وتقتيلاً وتخريباً، والإسلام ليس كذلك؛ لأنه تعبد الناس بهذه النصوص أ.هـ وهذا كلام حسن وتحرير جيد.

وخلاصـة هذا البحث كلـه أن للعلماء في علاقـة المسـلمين بغيرهم رأيين، رأي يرى أن الأصل في هذه العلاقـة الحرب والسـلام طارئ بمعـاهدة أو نحوهـا، ورأي يرى أن الأصل السلم، أما الحرب فتطرأ بالعدوان على الدعوة أو الدعاة.

وعلى الـرأي الأول درج جمهور الفقهاء، وإلى الرأي الثاني ذهب الثوري وكثير من المفسـرين، ونحن نرجح الرأي الثاني؛ اسـتناداً إلى الحروب التي قـام بهـا الرسـول ﷺ وأسـبابها ومـا اكتنفهـا من الأحوال، ونرى أن آيـات القتـال الواردة في الذكر الحكيم منهـا قسـمٌ مطلق وقسـمٌ مقيد، وأن المطلـق يُحْمَلُ على المقيد، ومـا ورد بعد ذلك من السنة يفسره عمل الرسول ﷺ الذي هو الحجة والتشريع.

ما يتعلق باختلاف *الدارين* من الاحكام

تقدم لك معنى دار الإسلام ودار الحرب، وأن علماء الفقه الاسلامي يرون المعمورة

تنقسم إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب، وقد ذكر العلماء كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الدارين وهي مبسوطة في كتبهم، وإليك بعضاً منها:

فمن هذه الأحكام اختلاف العلماء في التوارث.

قال علماء الحنفية: إن اختلاف الدارين من موانع الإرث، سواء أكان الاختلاف حقيقة وحكماً كالحربي والذمي، أو حكماً فقط كالمستأمن والذمي، فإذا مات الحربي في دار الحرب فلا يرثه قريبه الذمي في دار الإسلام؛ لاختلاف الدارين حقيقة وحكماً، وإذا مات المستأمن في دار الإسلام فلا يرثه قريبه الذمي في دار الإسلام لاختلاف الدارين حكماً؛ لأن المستأمن وإنْ كان في دار الإسلام حقيقةً فهو معتبر في دار الحرب.

وكذلك لا يرث الذمي المُعاهَدَ ولا المُعاهَدُ الذميَّ، وأهلَ الحرب من ديار مختلفة لا يرث بعضهم بعضاً، فلا توارث بين الصيني والياباني مثلاً، سواء أكانا في داريهما أو في دارنا بأمان.

وقد بنى أبو حنيفة وأصحابه عليهم رضوان الله مذهبهم على أن التوارث إنما شُرع للتناصر، ولا تناصر بين أهل دارين مختلفين؛ إذ العصمة منتفية وإذا انتفت العصمة فلا موالاة ولا تناصر.

وقال الإمام مالك رضي الله عنه: إن اختلاف الدارين لا يمنع الميراث، فعنده يتوارث الحربي والذمي والمستأمن والذمي، وكذلك يرث الحربي الحربي من دارين مختلفين، وهذا اختيار صاحب المغنى من الحنابلة؛ إذْ قال في الجزء السابع ص ١٦٨: (وقياس المذهب عندي أن أهل الملة الواحدة يتوارثون وإنْ اختلفت ديارهم؛ لأن العمومات من النصوص تقتضي توريثهم ولم يرد بتخصيصهم نص ولا إجماع، ولا يصح فيهم قياس، فيجب العمل بعمومها، ومفهوم قوله ﷺ : (**لا يتوارث أهل ملتين بشيء**) أن أهل الملة الواحدة يتوارثون، وضبطه التوريث بالملة والكفر والإسلام دليل على أن الاعتبار للدين دون غيره، ولأن مقتضى التوريث موجود فيجب العمل به مالم يقمْ دليل على تحقق المانع).

وذهب بعض الحنابلة إلى أنه لا يرث حربي ذميًّا؛ لأن المولاة بينهما منقطعة، أما أهل الحرب فيرث بعضهم بعضاً، سواء اتفقت ديارهم أو اختلفت، فعند هؤلاء يرث أهل الصين أهل اليابان مثلاً، وإنْ كانت الدار مختلفة اعتباراً بالمسلمين، فإن المسلم يرث المسلم وإنْ اختلفت الدار بينهما.

أقول: والظاهر من هذا القياس أن القائلين بهذا من الحنابلة يعتبرون ديار الحرب وإنْ تعددت في حكم دار واحدة، كما أن ديار الإسلام وإن تعددت تعتبر في حكم دار واحدة.

أما مذهب الشافعي رضى الله عنه فإنه لا يرث حربي ذميًّا ولا ذمي حربيًّا، وقد نقل الفناري في حاشيته على شرح السراجية للسيد الشريف خلافاً في ذلك عن الروضة، وعبارته: «ذكر في الروضة في فقه الشافعي لو كان أحدهما ذميًّا والآخر حربيًّا ففيه طريقان.

المذهب وبه قطع الأكثرون لا يتوارثان لانقطاع الموالاة بينهما، وربما نقل الفرضيون الإجماع على هذا.

والثاني على قولين حكاهما الإمام وغيره، ثانيهما التوارث لشمول الكفر».

وذكر هذا الخلاف الغزالي رحمه الله في الوجيز؛ إذْ قال: «وفي توارث الذمي والحربي مع انقطاع الموالاة بينهما بالدار خلاف».

وفي شرح الشنشوري وحاشية الخضري «وهل المُعاهد والمستأمن كالذمي أو كالحربي وجهان، أرجحهما أنه كالذمي ، وعليه فالتوارث ثابت بين هؤلاء الثلاثة الذمي والمستأمن والمُعاهد، وعلى القول الثاني أن نسبة كل من المُعاهد والمستأمن إلى الذمي كنسبة الحربي تماماً، فلا توارث بينه وبين أحدهما».

هذا، وقد قال بعض علماء الشافعية: إن الميراث إنما يمتنع بين الذمي والحربي إذا مات الذمي في دار الإسلام، أما إذا مات في دار الحرب فالميراث بينهما ثابت.

ومن هذه الأحكام أن المسلم إذا ارتكب ما يوجب الحد في دار الحرب كأنْ سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلماً لا يُؤخذ بشيء من ذلك؛ لأن الإمام لا يقدر على

إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية، ولو فعل شيئًا من ذلك ثم رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحد أيضًا؛ لأن الفعل يقع موجبًا أصلاً، ولو فعل في دار الإسلام ثم هرب إلى دار الحرب يؤخذ به؛ لأن الفعل وقع موجبًا للإقامة فلا يسقط بالهرب إلى دار الحرب، وكذلك إذا قتل مسلمًا لا يُؤخذ بالقصاص وإنْ كان عمدًا؛ لتعذر الاستيفاء إلا بالمنعة والمذمة معدومة، ويضمن الدية خطأ كان أو عمدًا، وتكون في ماله لا على العاقلة؛ لأن الدية تجب على القاتل ابتداءً، ثم العاقلة تتحمل عنه بطريق التعاون لما يصل إليهم بحياته من المنافع من النصرة والعز والشرف بكثرة العشائر والبر والإحسان لهم ونحو ذلك، وهذه المعاني لا تحصل عند اختلاف الدارين، فلا تتحمل عليه العاقلة، وهذا الحكم يطرد حتى لو أن أميرًا على سرية أو جيش وارتكب أحد أفراد السرية أو الجيش في دار الحرب ما يوجب الحد لا يقيمه عليه الأمير؛ لأن الإمام لم يفوض إليه ذلك لعلمه أنه لا يقدر على إقامته في دار الحرب، ولو أن مسلماً أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتل مسلمًا عمدًا أو خطأً فلا قصاص عليه، وقال الشافعي رضوان الله عليه: عليه القصاص، والأصل في ذلك أن التقوم عند علماء الحنفية يثبت بدار الإسلام؛ لأن التقوم بالعزة، ولا عزة إلا بمنعة المسلمين، وعند الشافعي رضوان الله عليه يثبت التقوم بالإسلام، فمن أسلم خدمه محترم.

ومن هذه الأحكام أن العقود الفاسدة في حكمٍ تجوز من المسلم والذمي في دار الحرب عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى.

وقال أبو يوسف رحمه الله: لا تجوز، فلو أن مسلمًا أو ذميًّا دخل دار الحرب وعاقد حربيًّا عقد الربا مثلاً جاز عندهما.

وعند أبي يوسف لا يجوز للمسلم في دار الحرب إلا ما يجوز له في دار الإسلام، والأصل عندهما أن العصمة منتفيةٌ عن مال الحربي فإتلافه مباح، والربا مثلاً في نفس الإتلاف؛ فكان المسلم بسبيل من أخذه إلا بطريق الغدر والخيانة، فإذا رضي به فقد معنى الغدر والخيانة.

أما عند أبي يوسف فالأصل أن الكفار مخاطبون بالحرمات، وقد قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ (النساء: ١٦١) فهذا دليل على أنهم منهيون عن

العقود الفاسدة (انظر البدائع ج ٧ والسير الكبير ج ٣).

ومن هذه الأحكام المداينات التي تتم بين المسلم والحربي في دار الحرب فإنها لا تعتبر، فلو أن مسلمًا دخل الحرب بأمان فأدان حربيًّا أو دانه حربي ثم رجع المسلم دار الإسلام ودخلها الحربي مستأمنًا، فإن القاضي لا يقضي لأحدهما بشيء على صاحبه، وكذلك لو غصب أحدهما صاحبه شيئًا لا يقضي بالغصب؛ وذلك لأن المداينة وقعت هدراً في دار الحرب لفقدان ولايتنا عليهم وفقدان ولايتهم علينا أيضًا في حقنا، وفي الغصب صادف غصب كل واحد منهما مالاً غير مضمون فلم ينعقد سببًا لوجوب الضمان، وعلى هذا لو داين أحد الحربيين صاحبه ثم خرجا مستأمنين لا يقضي لأحدهما بشيء؛ لأنه لا ولاية لنا عليهم، ولو خرجا مسلمين لقضي بالدين لثبوت الولاية، أما في باب الغصب فلا يقضي به؛ لأن الغصب صادف مالاً غير مضمون، ومعنى ذلك أن عدم القضاء بالغصب إنما جاء لسبب غير الولاية.

ومن هذه الأحكام العتق في دار الحرب، فلو أن حربيًّا أعتق عبده الحربي في دار الحرب لا ينفذ؛ وذلك لأن الإعتاق في دار الحرب لا يفيد زوال الملك؛ لأن الملك في دار الحرب بالقهر والغلبة حقيقة، فكل مقهورٍ مملوك، وكل قاهرٍ مالك، فإنهم لا يعرفون سوى القدرة الحقيقية؛ حتى أن العبدَ منهم إذا قهر مولاه يصير هو مالكاً ومولاه مملوكاً، وهذا معنى قولهم: إنه معتق بلسانه مشرق بيده.

وفي هذه المسألة خلاف أبي يوسف رحمه الله؛ لأنه يقول: إن ركن الإعتاق صدر من أهل الإعتاق في محل مملوك للمعتق فيصح كما لو أعتق في دار الإسلام.

ومن هذه الأحكام نكاح أهل دار الحرب، قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: يُكْره للمسلم أن يتزوج كتابيةً في دار الحرب؛ لأنه إذا تزوجها ثمت ربما يختار المقام فيهم، وإذا ولدت تخلق الولد بأخلاقهم، وفي ذلك بعض الفتنة، فإنْ خرج وتركها في دار الحرب وقعت الفُرقة بينهما بتباين الدارين حقيقةً وحكمًا، فإنها من أهل دار الحرب، والزوج من أهل دار الإسلام، وتباين الدارين بهذه الصفة موجب للفُرقةِ، وعلى ذلك إذا خرجت هي أيضًا وكان زوجها حربيًّا بانت منه بتباين الدارين.

ولو أن الزوجين كانا حربيين وخرج أحدهما إلينا مسلماً أو ذميًّا، وقعت الفُرقةُ

كذلك، والأصل أن اختلاف الدارين عندنا يوجب انفصام عقدة النكاح، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ (الممتحنة: ١٠) والكوافر جمع كافرة، ومعنى الآية لا تعُدوا من خلفتموه في دار الحرب من نسائكم، وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُن﴾ (الممتحنة: ١٠).

ولما أراد عمر بن الخطاب ﷺ عنه أن يهاجر إلى المدينة نادى مكة (ألا من أراد أن تبين امرأته فليلتحق بي) أي فليصاحبني في الهجرة، والمعنى في ذلك أن أهل الحرب لا يُعترف لهم بشخصيةٍ معنوية، وحينئذ فليسوا أهلاً لتبادل الحقوق التي تترتب على الزوجية.

وقال الشافعي عليه رضوان الله تعالى: لا يكون اختلاف الدارين سببًا للفُرقة، وإنما الذي يقع سببًا للفرقة السبي، فإذا سُبِيَ أحد الزوجين أو سُبيا معًا انفصمت عقدة النكاح، أما مجرد الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام فلا يكون سببًا في انفصام العقدة، واستدل على ذلك بحديث أبي سفيان ﷺ فإنه أسلم بمر الظهران في معسكر رسول الله ﷺ ثم لم يجدد الرسول النكاح بينه وبين امرأته هند، وكذلك زينب بنت رسول الله ﷺ هاجرت إلى المدينة، ثم تبعها زوجها أبو العاص بعد سنتين فردها عليه بالنكاح الأول، والمعنى في ذلك لا يوجب ارتفاع النكاح.

وظاهر كلام صاحب المغني من الحنابلة أنهم لا يربطون انفصام العروة في النكاح باختلاف الدارين فإنهم قالوا: لا يُفْسخ النكاح بسبي الرجل وحده ولا بسبيهما معاً، وإنما ينفسخ بسبي المرأة وحدها، واستدلوا عليه بآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم﴾ (النساء: ٢٤) فقد قال أبو سعيد الخدري: أصبنا سبايا يوم أوطاس ولهن أزواج في قومهن، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم﴾" رواه الترمذي، وقال: حديث حسن.

وعلى مذهب الحنفية إذا هاجرت المرأة من دار الحرب إلى دار الإسلام، سواء

كانت مسلمةً أو ذمية، وبانت من زوجها، فإنها تبين لا إلى عدة فيحل تزوجها الحال إذاكانت حائلاً، أما الحامل فتتربص حتى تضع لا على وجه العدة بل لترفع المانع بالوضع ولا يصح نكاحها قبل ذلك، وفي رواية الحسن صح نكاحها قبل الوضع، لكن لا يقربها زوجها حتى تضع، وهذا كله عند أبي حنيفة. أما الصاحبان فقالا: إن على المهاجرة أن تعتد حاملاً أو حائلاً.

وإذا تزوج مسلم أو ذمي في دار الحرب بذمية ورزق منها بأولاد ثم خرج أحدهما إلينا أو زوجها في دار الإسلام فأصبحت ذمية، ثم افترقا ولحقت بدار الحرب وأصبحت حربية فلا حق لها في حضانة الأولاد الذين كانوا ثمرة هذا النكاح؛ لأن الحضانة نوع من الولاية كما يقول فقهاء الحنفية، وقد تقرر عندهم أنه لا ولاية للحربيين على أهل دار الإسلام.

ومن أحكام اختلاف الدارين أنه لا تقبل شهادة الحربي على الذمي؛ لأنه لا دية له عليه، والمراد بالحربي المستأمن؛ لأنه لا يتصور غيره، فإن الحربي لو دخل بلا أمان كان دخوله استرقاقًا ولا شهادة للعبد على أحد (انظر فتح القدير) وتجوز شهادة الحربي على مثله إذا كانا من دار واحدة؛ لأن بينهما موالاة، أما إذا كانا من دارين مختلفين فلا تجوز شهادة أحدهما على الآخر، وذلك كالطلياني والحبشي؛ لانقطاع الموالاة بينهما؛ ولذلك لا يتوارثان عند علماء الحنفية.

وأحكام هذا الباب كثيرة متفرقة في كتب الفقه الاسلامي، وإذا عرفت أن الأصل في هذه الاحكام هو انقطاع الموالاة والنصرة وعدم العصمة بين الدارين أمكنك التخريج.

تطبيق أحكام اختلاف الدارين على الحالة الحاضرة :

وضع المسلمون سياستهم على أن المعمورة داران، دار إسلام ودار حرب، وجعلوا لكلٍ من الدارين أحكامًا ساروا عليها ردحًا من الزمن؛ إذ كانت الدول في حال لا تساعد على قيام صلات بين أحدها والأخرى؛ لأن القوية كانت تطمع في الضعيفة والضعيفة، كانت في خوفٍ من طغيان القوية، ولم تكن إذْ ذاك ضمانات تردع الدول

القوية وتؤمن الضعيفة؛ فلهذا كانت كل أمة في عزلة عن الأخرى، وكانت سياسة المسلمين التي وضعوها صالحةً لا تختلف الأنظار في تطبيقها على تلك الحال، أما وقد تبدلت النظم واشتدت حاجات الدول حديثاً بعضها إلى بعض، وأصبحت كالأفراد مدنية لا يمكن لأحدها أن تعيش بمعزل عن الأخرى، وشرعت القوانين التي تضمن السلم وتنظم علاقات الدول بعضها ببعض وتكفل لكل أمة حقها، وأبرمت المعاهدات لتبادل المنافع بين أقسام المعمورة، فقد يتساءل الباحث: هل لهذا التقسيم الذي وضعه المسلمون من أثر؟ وهل هناك أحكام تختلف باختلاف الدارين الآن؟

لقد اختلفت في ذلك الآراء واتخذت اتجاهين مختلفين، ففريق يرى أن اختلاف الدارين في زماننا هذا لا يترتب عليه أثر ولا تختلف من أجله الأحكام، بل يرى هذا الفريق أنه لا وجود لاختلاف الدارين في العصر الحديث، ويحتج على رأيه بأن العلاقات القائمة بين الدول الآن لا ينطبق عليها تعريف اختلاف الدارين؛ وذلك لأن الفقه الاسلامي يقضي بأن اختلاف الدار يكون باختلاف الدارين؛ وذلك لأن الفقه الاسلامي يقضي بأن اختلاف الدار يكون باختلاف المنعة، أي العسكر، وباختلاف الملك بأن يكون أحد الملكين في الهند وله دار ومنعة والآخر في الترك مثلاً وله دار ومنعة أخرى، وبانقطاع العصمة بينهما يستحل كل منهما قتال الآخر بحيث إذا ظفر رجل من عسكر أحدهما برجل من عسكر آخر قتله، ومتى انتفى شيء من ذلك انتفى اختلاف الدارين، قالوا: ولا ريب أن الحال التي بين الدول الآن العصمة فيها باقية غير منتفية ولا منقطعة؛ لأن القانون الدولي العام والمعاهدات بين الدول أوجبت العصمة في حال السلم للمال والدم ومنعت الحرب، فرعايا كل دولة لهم حرمة الدم والمال في بلاد غيرهم، ولهم حق الإقامة والتجارة والتقلب في شئون الحياة بأسرها بمقتضى المعاهدات التجارية والاقتصادية والسياسية التي قررت لهم ذلك، ولو أن الحرب نشبت بين دولة وأخرى وانقطعت العصمة بين الدولتين وأصبح يستحل كل أفراد كل دولة قتل أفراد الدولة المحاربة اختلفت الأحكام وصح إذًا تطبيق أحكام اختلاف الدارين، فإذا وضعت الحرب أوزارها ورفرفت رايات السلم فوق ربوع المملكتين وأخذ رسل السلام يترددون على العواصم ويجوسون خلال الديار عادت

الحال إلى ما كانت عليه ولم يبق اختلاف ولا تغيير في الأحكام.

وفريق يرى أن اختلاف الدارين باق إلى الآن، وأن حال الدول الحديثة بعد اشتراع القوانين الدولية وإبرام المعاهدات لا ينافي ذلك، فإن الدار تختلف باختلاف ظهور الإسلام والكف فيها، وأن ظهور كل منهما بظهور أحكامه، فكل بلاد ظهرت فيها أحكام الإسلام دعيت دار إسلام، وكل بلاد ظهرت فيها غير أحكامه دعيت دار حرب، أو كما عبرنا لك فيما تقدم دار الاسلام : هي التي تجري فيها أحكامه، ودار الحرب هي التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، والقوانين الدولية والمعاهدات على اختلافها لا تغير هذه الحقيقة شيئًا، نعم إن القوانين نظمت العلاقات وجعلت الأفراد في أمان على حقوقهم أينما كانوا، ولكن لكل دولة كيانها ولها حدودها ونظمها وأوضاعها، وذلك يجعلها في حال أشبه بحال الأمان والعهد في الفقه الإسلامي، وهو لا ينافي اختلاف الدارين.

وقد تبع اختلاف الآراء في هذه المسألة اختلاف تطبيق الأحكام في المسائل العملية التي وقع فيها النزاع أمام الجهات القضائية المصرية، فالذين يرون رأي الفريق الأول من القضاة المصريين لا يرتبون أثرًا ما على اختلاف الدارين، بل يقولون: إنه اختلاف صوري فقط لا يطلق له الاختلاف المقصود له في الفقه الإسلامي، وبذلك حكمت محكمة مصر الابتدائية الشرعية بالتوارث بين المتوفى المصري الجنسية وقريبه اليوناني الجنسية في حكمها الذي أصدرته في ٢٦ مايو سنة ١٩٢٣م وجاء في أسباب الحكم «أنه لا وجود لاختلاف الدارين بين المتوفي المصري الجنسية والوارث اليوناني الجنسية؛ بناء على أن الحال الموجودة بين الدول الآن العصمة فيها باقية غير منتفية ولا منقطعة؛ لأن القانون الدولي العام والمعاهدات بين الدول أبقت العصمة في حال السلم للمال والدم ومنعت الحرب، والحال كذلك بين مصر وباقي البلدان، بينها وبينهم معاهدات تجارية واقتصادية، والسلم مضمون بينها، ورعاياها لهم حرمة الدم والمال في بلادهم كما لرعاياهم هذه الحرمة في بلادها» وكذلك رفضت محكمة الجمالية الشرعية الدفع بأن «طالبة الحضانة طليانية الجنس والصغير مصري، ولا حق لها في حضانته لأنها حربية، وبنت الرفض على أن تعريف الحربي لا ينطبق على الطليانية؛ لأن الحربية هي:

مـا كانت من أهـل دار الحرب وأن دار الحرب لا تكون كذلك إلا إذا كـانت العصمة منتفية (راجع حكم هذه المحكمة الصادر في ١٤ أكتوبر سنة ١٩٣٤ م)».

أمـا الذيـن يرون رأي الفريق الثـاني من القضــاة فـإنهم يطبقـون أحكـام اختلاف الدارين على حـال الأمم الحـاضرة، ومن ذلـك حكم محكمـة مصر الابتدائيـة الشـرعية برفض دعـوى إرث رفعت من إيطـاليين بطلب ميراثهمـا في ابن أخيهمـا المصري، وقد صدر ذلك الحكم في ١٢ مارس سـنة ١٩٣٤ م، وقد جـاء في أسبابه «ومن حيث إنه مع ذلك لم يبق مجـال للشـك في اختلاف الدار بين المتوفى وبـين ابني أخيه المذكورين، وأن طول إقامتهمـا بالمملكـة المصريـة لا يغـير من تبعيتهمـا لدولـة إيطاليـا ولا يجعلهما مصريين مـا دام لم يتجنســا بالجنســية المصريـة بالأوضـاع المقررة لذلـك، وإنمـا يكونا مسـتأمنين فحسـب. ومن حيث إن المقرر شـرعاً أن اختلاف الـدار مانع من التوارث، سواء أكان اختلافاً حقيقيًّـا كالحربي في دار الحرب مع الذمي في دار الإسلام، أو كان اختلافًا حكميًّا كالمستأمن والذمي في دار الاسلام أو الحربيين في دارين مختلفين إلخ».

كذلك حكمت المحكمة العليا في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٢٣م حكماً بهذه المعنى قالت فيه: «إن فقهاء الحنفيـة ذهبوا إلى أن اختلاف الدار مانع من الإرث سواء أكان حقيقيًّا وحكميًّا أم حكميًّا فقط؛ ولذلك جعلوا الذمي والمستأمن في دار الإسلام مختلفي الدار؛ لأن الأول من أهـل دار الاسـلام، والثـاني من أهل الـدار التي يتبعهـا حكمًا، وبينوا أن سـبب المنع من الإرث بين مختلفي الدار هو عدم التنـاحر، والولاية بينهما والإرث ينبى عليهمـا، وقد قرروا أن الذمي ينتقـض عهده بـالخروج من دار الإســلام، ولحاقه بدار أخرى، وأنــه لا يمكن مـن اللحـاق، ولكن يصـح أنـه يـؤذن لـه بالذهـاب لغرض من الأغراض إذا أمنت عودتـه، وأنه لا ينتقض عهده بالقول صراحة أو دلالالة، وقرروا أن دار الاسلام كلهـا دار واحدة مهما تنوعت حكومتهـا واختلفت أحكامها، وأن غيرها من البلاد يختلـف باختلاف الحاكم والمنعـة، وبلاد الإسلام كلهـا مختلفة مع غيرها دون قيـد أو شـرط، ومن حيـث إنـه يـترتب ذلك أنـه إذا كـان في دار الإسـلام ذميـان بقى أحدهما علـى عهده ولحق الثـاني ببلد غـير إسـلامي أو خرج من تبعيتـه لدار الإسـلام ودخل في تبعيــة دولـة أخرى، لا يكـون أحدهما وارثـاً مـن الآخر؛ لاختلاف الدارين

حكماً باللحاق أو التبعية؛ لانعدام التناحر والولاية بينهما في الحالتين.

وقد جاء بهـذا الحكم أيضاً : ومـن حيث إن القضية تنحصـر في أن المسـتأنف عليه هل قام بـه مانع من الإرث وهو اختلاف الدار أو لا، والخصوم متفقون على أن المتوفي والمسـتأنف عليـه ولدا في بلاد عثمانيـة، وأقامـا بها ، ومـات المتوفي في القطر المصري، وكان وقت وفاتـه تابعاً للحكومـة المصرية، فلا خلاف، وإنمـا الخلاف في أن المستأنف عليه هـل بقى ذميًّا إلى أن مـات المتوفى أو خرج من عقـد الذمة باللحـاق بدار اليونان وتبعيته لها، فالمستأنف يدعي انتقاض عقد الذمة والمستأنف عليه يدعي بقاءه..

وحيث إنـه ظهر مما سبق أن الخواجة قرة بيت ملكونيان تـابع للحكومة المصرية في الواقع لغاية هـذا التاريخ، ومن المعلوم أن الشخص لا يملك الظهور بتبعيته لدولة أخرى غير دولته، ولا يملك الإقرار بخروجه من رعوية دولة، وإذا فعل شيئًا من ذلك يعد فعله لغوًا شـرعًا وقانونًا فيكون إقراراه بأنـه يونـاني وظهوره بمظهر التابع لليونـان غير مفيد شيئًا في خروجه من الدعوة المصرية.....

ومن حيث إن المستأنف هو الوارث، والمستأنف لم يقم دليلاً على ذلك فلم يستطع إثبات أنه تـرك هذه البلاد إلى البلاد اليونانية وتوطـن فيها و لم يسـتطع إثبات أنه خرج من الجنسية العثمانية والرعويـة المصرية، وأنه حصـل بحق على جنسية أخرى، وقد أقام المستأنف عليـه الدليل على أنه من رعيـة الحكومة المصريـة، ومن حيث إنه والحالة هذه يكون الحكم المسـتأنف صحيحًا للأسباب التى أخذنا بها لا للأسـباب التى بنى عليها إلخ.

وأنت تـرى أن هذا الحكـم كـان علـى مذهب الآخذيـن بـالرأى الثـانى فى تطبيق اختلاف الداريـن على حالـة الأمـم الحـاضرة، فقـد نـاط اختـلاف الدارين بـاختلاف الجنسية، وذلك ظاهر مما سقناه لـك فى أسبابه؛ إذ جعل الإقامة فى البلاد العثمانية إلى الوفاة وإقامـة الوارث فى تلـك البلاد أيضـاً معناهـا اتحـاد الدار، وجعل اللحـاق ببلاد اليونان وترك بلاد الدولـة العثمانية معناه انتقاض عقد الذمـة، وجعل إقراره بأنه يونانى غـير مفيـد فى خروجـه من الرعويـة المصريـة، ورتب علـى ذلك اتحـاد الدار بـالمتوفى والـوارث، ومعنى ذلك أن هذا الإقرار لـو أفاد واكتسـب بـه المتوفى الجنسـية اليونانية

لاختلفت بها الدار و لم يكن بينهما توارث.

ويظهر أن رجال الإفتاء قد اختلفوا أيضاً فى هذا الموضع، ولكن الذين رأوا حكم اختلاف الدارين ينطبق على الحالة الحاضرة كانت فتياهم أصرح وأبين فى بيان المقصود، أما الآخرون فكانت فتياهم غير قاطعة ولا واضحة، فمن الأول فتوى المرحوم الشيخ عبد الرحمن الرافعى، إذ سئل (ما قولكم فى رجلين قام بينهما سبب الإرث بالقرابة، لكنهما اختلفا بكون أحدهما فرنساويًّا والآخر ذميًّا من رعايا الدولة العثمانية، فهل اختلاف الدار بما ذكر مانع من الإرث وما حكم ا لله فى ذلك.. إلخ) فأجاب بقوله: (الحمد لله وحده . اختلاف الدار على الوجه المذكور مانع من الإرث، سواء كان الاختلاف حقيقة بأن كان أحدهما مقيمًا بالبلاد التابعة لدولة فرنسا والآخر مقيمًا بالبلاد التابعة للدولة العثمانية، أو حكمًا بأن دخل أحدهما دار الآخر بأمان، والله تعالى أعلم).

فهذه فتوى ظاهرة الدلالة على أن رأى المفتى ينظر المذهب القائل بأن حالة الدول الآن تماثل حالة اختلاف الدارين فى الاسلام .

ومن الثانى فتوى المرحوم الشيخ بكرى الصدفى إذ سئل (فى رجل من رعايا الدولة العلية كان متوطنًا بمصر وتوفى بها وله بنت أخته الشقيقة متوطنة مع خالها المتوفى، ولكنها تزوجت بشخص منتم لدولة الموسكوف، فهل زواجها بالرجل المذكور مع اتحاد وطنها هى والمتوفى ومن تزوجته يمنعها من الميراث فى خالها المذكور) فأجاب بمجرد تبعية زوج بنت أخت المتوفى المذكور لدولة الموسكوف لا يمنعها من الإرث فى تركته .

وسئل أيضاً فى رجل مسيحى ذمى كان متوطنًا بمصر القاهرة وتابع للدولة العلية، وله بمصر أملاك، وتوفى بها عن بنت وثلاثة ذكور، والبنت تزوجت فى حياة والدها برجل مسيحى تابع لدولة إيطاليا، فهل تبعية البنت المذكورة لزوجها فى الدولة - وهى دولة إيطاليا - تمنع من ميراثها فى تركة والدها. فأجاب : (مجرد تبعية البنت المذكورة لزوجها فى الدولة لا يمنع من ميراثها فى والدها المذكور).

وإنما كانت هذه الفتوى والتى قبلها ليستا صريحتين فى الأخذ برأى دون رأى؛ لأن

المفتى يقول: إن مجرد التبعية لا يمنع الميراث .

وهذا كلام فيه من الإبهام ما فيه؛ إذ إنه كما يحتمل أن المفتى أراد أن اختلاف الدارين عند الفقهاء لا ينطبق على حالة الدول الحاضرة يحتمل كذلك أنه لا يرى أن مثل هذه الجنسية المكتسبة بالزواج لا تؤثر فى التوارث، ومن الناس من يقول بهذا الرأى ويرون أن الجنسية المبينة التى تكتسبها المرأة الذمية من رجل أجنبى لا تعتبر شرعًا من موانع الإرث؛ لأنها جنسية مقيدة بمدة تختلف باختلاف بلاد الأزواج، وهى أيضاً مؤقتة؛ لأنها تنحل بوفاة الزوج وبالطلاق وتتبع مشيئة الزوجة قبل الزواج وبعد الوفاة والطلاق، إن شاءت الزوجة الاستمساك بجنسيتها الأولى قبل الزواج كان لها ذلك، وإن شاءت الرجوع إلى جنسيتها الأولى بعد الوفاة أو بعد الطلاق كان لها ذلك أيضاً، وقالوا: إن مثل هذه الجنسية الطارئة المقيدة المؤقتة هى جنسية مقلقة لا تصلح لأن تكون مانعًا من الإرث، فلعل المفتى نظر إلى هذا كله حين أصدر فتوييه السابقتين.

فقد رأيت إذًا أن الآراء تشعبت فى تطبيق الفقه الإسلامى من حيث اختلاف الدارين على الحالة الحاضرة للدول، ومن اتخذ رأيًا أقام عليه ما يراه كافيًا من الأدلة، ونحن نرى رأى الفريق القائل أن اختلاف الدارين فى نظر علماء المسلمين ينطبق على حالة الدول الحاضرة .

وذلك أننا شرحنا فيما سبق أن دار الإسلام هى الدار التى تجرى عليها أحكام الإسلام، ودار الحرب ليست كذلك .

وقلنا: إن هناك خلافًا بين علماء المسلمين، هل الأصل فى العلاقة الدولية الحرب والسلم طارئ، أو الأصل السلم والحرب طارئة، ونحسب أن الأمر ظاهر عند من يقولون: إن الأصل السلم فإنهم مع قولهم: إن الأصل السلم قالوا باختلاف الدارين ووضعوا لكل دار أحكامها، فمع أن الأمر عندهم فى جميع الدول سلم لا يرتفع إلا بإعلان الحرب اختلفت الأحكام .

وتلك حال الدول فى وقتنا الحاضر لا تزيد على السلم الذى قال به أولئك العلماء، فكما أن السلم عندهم لا يوحد الدار فكذلك الأمر فى العصور الحديثة، وذلك جلى لا يحتاج إلى إفاضة فى البيان. أما على رأى القائلين: إن الحرب هى الأصل والسلم

طارئ فقد يحتاج الأمر إلى شيء من التفصيل .

قال أولئك العلماء: إن الأصل الحرب، ولكنهم نظموا علاقات بين المسلمين وغيرهم من الدول كانت أشبه بما عليه حال الأمم الحاضرة، فقد وضعوا نظامًا للأمان ونظامًا للمعاهدة، فمن الناس مستأمنون ومن الدول معاهدون، ولكن ذلك لم يخرجهم جميعًا عن أن يكونوا أهل حرب فى نظر الفقهاء، مع أنهم بالأمان والمعاهدة آمنون على أنفسهم وأموالهم وذراريهم فى دارهم وفى دور الإسلام وممالكه .

انظر إلى قول الإمام السرخسى رحمه الله تعالى فى مبسوطه : " من دخل من أهل الموادعة دار الإسلام بغير أمان جديد سوى أمان الموادعة لم يجز التعرض له؛ لأنه آمن بتلك الموادعة، ألا ترى أنه لا يحل للمسلمين أن يتعرضوا له فى داره، فكذلك إذا دخل الإسلام وإذا مات فى دار الإسلام عن ورثته فى دار الحرب وقف ماله حتى يقدم ورثته؛ لأنه وإن كان فى دارنا صورة فهو فى الحكم كأنه فى دار الحرب".

ومعنى ذلك أن هؤلاء الموادعين تسرى عليهم أحكام دار الحرب؛ لأنهم ليسوا من أهل دار الإسلام، ويقول أيضاً الإمام السرخسى فى مبسوطه :

"أهل الموادعة ما خرجوا عن أن يكونوا أهل حرب؛ حيث لم ينقادوا لحكم الإسلام، فهم أهل حرب وإن كانوا موادعين ، ألا ترى أنهم بعد مضى المدة يعودون حربًا على المسلمين ".

وقد نص العلماء فى غير موضع على أنهم يعودون كذلك أهل حرب بالنبذ إلينا منهم والنبذ إليهم منا فى الموادعة المطلقة والمحدودة الوقت على السواء، ونصوا أيضاً على أن الموادعة لا تتقيد بزمن، حتى قالوا: تجوز الزيادة على عشر السنين التى وردت فى صلح الحديبية .

وقال الإمام محمد رحمه الله فى السير الكبير : " ولو أن أهل دار من دار الحرب وادعوا أهل الإسلام فدخل إليهم مسلم وبايعهم الدرهم بدرهمين لم يكن بذلك بأس".

قال شارحه: «لأن بالموادعة لم يصر دارهم دار إسلام وإنما يحرم على المسلمين أخذ

مالهم بغير طيب أنفسهم لما فيه من غدر الموادعة، فإذا استرضاهم بهذه المعاملة فقد عدم معنى الغدر؛ ولهذا طاب له ما أخذه».

وقال: (ولو أن رجلاً من الموادعين دخل دار الإسلام بتلك الموادعة كان آمنا بها، ثم إن عامل مسلمًا بهذه المعاملة فإن القاضى يبطلها).

وقال الشارح: «لأنه بمنزلة المستأمن فى دارنا، وقد بينا أن ما لا يجوز بين المسلمين وأهل الذمة فى دارنا لا يجوز بين المسلم والمستأمن أيضًا» .

وقال صاحب السير: (ولو كان خرج إلينا رجل من دار غير الموادعين إلى دار الموادعين بأمان، ثم خرج إلينا بغير أمان لم يكن لنا عليه سبيل).

وقال السرخسى فى تعليل ذلك: «لأنه لما جعل آمنًا فى دار الموادعة فقد التحق بأهلها، ومن هو من أهل دار الموادعة يكون آمنًا فينا، وإن خرج بغير استئمان جديد، فكذلك من التحق بهم».

هذه النصوص جميعها ناطقة بأن هذا النظام السلمى لا يخرج الدول التى تتعاقد عليه عن أنها دول محاربة، وأن العلماء لا يعرفون دار الإسلام إلا لممالك المسلمين ومن التزم أحكامهم من الذميين، سواء أكانوا فى دورهم أم فى دار الإسلام .

أما من عدا ذلك فإنهم أهل حرب، ولا ريب أن حال الدول الحاضرة علاقاتها ومعاهداتها لا تخرج عن نظام الموادعة الذى وضع فى الإسلام، وإذًا التبعية لدولة أجنبية غير إسلامية يتبعها اختلاف دار أهلها من دار الإسلام حتمًا، وكيف لا يكون كذلك ولكل دولة حدودها المكفولة بالمعاهدات المرعية، بحيث لا يسوغ لأهل مملكة أن يجتازوا حدود بلادهم إلى مملكة مجاورة إلا بإذن خاص، ولكل دولة نظمها وقوانينها، ولكل دولة جيوشها البرية وأساطيلها البحرية والهوائية، والسلم غير مكفول إلا بالمعاهدات، وهى قابلة للتغيير والتعديل والمحو والإثبات، فإذا بدا لدولة أن مصلحتها فى إنهاء ما بينها وبين صاحبتها من عهد كان لها ذلك، وعندئذ تقطع الصلة ولا يكون هناك ما يضمن السلم بينهما، وهذا بعينه هو نظام الأمان والموادعة فى الفقه الإسلامى، وقد علمت أن الفقهاء اعتبروا أهله من دار الحرب.

وإنك لترى الدول الكبرى تجتمع الآن للبحث عما يكفل السلم بين الأمم ويمنع نشوب الحرب بينها، ثم تفترق كما اجتمعت دون أن تصل إلى نتيجة مرضية للجميع، فإن المطامع لا تنتهى عند حد، والتنافس والتحاسد لا يدع الداعين إلى السلم أن يقرروا ما يجتث أسباب الحرب من أساسها، ذلك لما تحس كل دولة بأن لها كيانًا يجب أن تدافع عنه، وأمر ترد عن حوزتها اعتداء المعتدين، فاختلاف الدول الآن هو ما عناه الفقهاء قديمًا باختلاف الدار، وآثار اختلاف الدار هى فى جملتها آثار اختلاف الدول، وتكاد تنطق الأحكام الموضوعة بين الدول الآن بما نطق به الفقهاء قديمًا من عدم الولاية، ونذكر على سبيل المثال أن الأحكام القضائية التى تصدر من محاكم دولة لا تنفذ فى دولة أخرى إلا إذا كان بينهما معاهدة بتبادل التنفيذ، وإن لم تكن فلا تنفذ؛ لأنه لا سلطان لقضاء دولة على أفراد دولة أخرى، وهذا هو عدم الولاية فى تعبير الفقهاء .

وقد نص علماء القانون الدولى فى التشريع الحديث على أن للدولة حق صيانتها، فلها أن تتخذ الوسائل التى تكفل حياتها وسلامة أراضيها وتضمن سعادة رعاياها وارتقاء حالتها الاجتماعية، ولها أن تبذل كل عناية فى تنمية أسباب زيادة قوتها الصناعية والتجارية وارتقائها فى دائرة الفنون والعلوم، وترسل بعثات علمية وفنية إلى الخارج، وتنشئ فى البلاد الأجنبية بموافقتها مدارس لرعاياها المتوطنين فيها.

ولكل دولة أن ترتب الدفاع عن بلادها وأن تجهز نفسها بكل ما يلزم لدفع هجوم خارجى، فتؤلف الجيوش وترقى الأسلحة وتنشئ الترسانات والمدارس الحربية وتقيم الحصون والخنادق وتبنى الأساطيل، ولها أن تمنع الأناس ولاسيما الأجانب عن دخول المواقع الحصينة، وأن تقفل موانيها الحربية، وتضع العقاب الشديد للتجسس حتى فى أوقات السلم، ولو كانت الدولة فى حياد مستديم، وللدول أن تتعاهد باتفاقات خاصة على أن تضمن كل للأخرى بطريق التبادل سلامة أراضيها، وعهد جمعية الأمم يقرر مثل هذه الكفالة المتبادلة بين أعضائه.

ليس معنى معاهدات السلم ووضع قواعد لتبادل المعاملات بين الدول أن الدول تتحقق، بل إن هناك اختلافًا بينها، وقد علمت من نصوص المشترعين الإسلاميين

وعلماء القانون الدولى أنهم لم يبعدوا كثيراً عنه، ولك أن ذلك يدل على أنه ليس بالضرورة لاعتبار الدولة محاربة للأخرى أن تكون الجيوش مشتبكة فى ملحمة، والمدمرات قائمة تهدم وتخرب، بل يكفى احتمال طروء ذلك لاعتبار الدار مختلفة فى نظر الفقهاء، أو كما يقول العلماء: تكفى الحرب بالقوة، ولا يشترط أن تقوم بالفعل، على أننا نرى أن أساليب الحرب وأنواعها قد تغيرت كثيرًا عما كانت عليه فى الأعصر الغابرة، فقد اتسع نطاق التنافس التجارى والاقتصادى والصناعى، فأصبح ذلك كله مظهراً من مظاهر اختلاف الأمم وتناحرها، ولا يعقل أنه مع هذا كله يكون بين الدول المختلفة تناحر وموالاة بالمعنى الذى أراده الفقهاء، وجعلوا فقدانه مناطًا لاختلاف الدارين والنظر الفاحص الشامل لحال الدول، وما هى عليه الآن يجلى لك ذلك جميعه؛ ولذلك كان القائلون بالرأى الثانى أقرب إلى الصواب.

الصلة الاقتصادية بين المسلمين وغيرهم من الأمم :

إذا تأملنا تاريخ الأمم نجد الصلات التجارية تسبق الصلات السياسية، فإرسال سفير أو الدخول فى مفاوضة ما هما فى أكثر الأحيان إلا نتيجة علاقات سابقة أحدثتها التجارة، وقد بنى المسلمون وسواهم من الأمم علاقات اقتصادية بنيت على التوسع والتسامح، فالفقهاء المسلمون جعلوا التجارة مطلقة من القيود، وللتجار أن يدخلوا ويخرجوا من بلاد المسلمين، ولهم أن يتاجروا فى جميع التجارات والسلع، ولم يحظر عليهم إلا أن يخرجوا من بلاد الإسلام سلاحًا أو متاعًا يستعين به العدو، ويكون من أسباب قوته.

قال في السير الكبير وشرحه (لا يستحب للمسلمين أن يدخلوا دار الحرب شيئًا مما فيه منفعة أهل الحرب؛ لأن ذلك يقويهم على عبادة غير الله سبحانه وتعالى، فإن أدخلوا ذلك دارهم لم يمنعوا ما خلا الكراع والسلاح، ونعنى بالكراع الخيل والبغال والحمير والإبل والدواب التى يحمل عليها المتاع، ونعنى بالسلاح ما يكون معدًّا للقتال به وما يكون من جنس الحديد، فإن ذلك يقويهم على قتاله المسلمين، وقد أمرنا بدفع قتالهم، فمن ضرورة ذلك كراهة الاشتغال بما يقويهم على القتال، وما سمينا من الدواب يحمل متاعهم ويقويهم على الحرب، والفيلة كذلك؛ لأنها يقاتل بها ويقاتل

عليها وتحمل أثقالهم، ويستوى فى ذلك الكبير والصغير؛ لأن الصغير يكبر فيحمل ويقاتل عليه، فإن كل شىء من الدواب لا يصلح لذلك ولا يلقح أيضاً، وإنما يشترونه للأكل فلا بأس بإدخاله بلادهم بمنزلة سائر الأطعمة).

وقد بالغوا فى منع خروج هذا النوع من دار الإسلام إلى دار الحرب حتى قالوا: إن صغير السلاح وغيره، سواء في كراهة الحمل إليهم، وقالوا: إن مادة الأسلحة كالحديد يكره حملها إلى دار الحرب والحرير والديباج كذلك؛ لأنه يصنع من الرايات، وشددوا فى هذا الموضوع حتى أن المسلم أو الذمى إذا أدخل ذلك إلى دار المحاربين أدب بالضرب والحبس؛ لأنه ارتكب فى نظر الفقهاء ما هو حرام، وقصد به الإضرار بالمسلمين، إلا أن يكون جاهلاً فيعذر لجهله، ويعلم ذلك لأن هذا حكم خفى، فالسبيل فيه الإنذار فإن عاد يؤدب بالضرب والحبس، ولا يمنع التاجر من أن يدخل بتجارته على البغال والحمير والسفن؛ لأن الحالة إلى ذلك ماسة، ولأن الظاهر أن هذا لا يحمله إليهم لتقويتهم به على المسلمين بل لحاجته.

وقد أخذ المسلمون بالاحتياط فى هذا الباب على أقصى الوجوه التى يقدرون عليها؛ ولذلك قالوا: إنه يستحلف المسلم على ما يدخله إليهم من البغال والسفن، إنه لا يريد بيعها، وقالوا: يمنع من إدخال دواب يحمل عليها أمتعة التجارة؛ لأن ذلك لا تتحقق فيه الضرورة، إنما تتحقق الضرورة فى دابته التى يركبها خاصة؛ لأنه يضيع إن لم يركب، فأما أمتعة التجارة فهو يتمكن من أن يحمل فيها على دابته مع نفسه ما لا حمل له ولا مؤنة، والمقصود من الإذن له فى الدخول إليهم ما يخرجه لينتفع المسلمون لا ما يدخله مما ينتفع به أهل الحرب، وكذلك لا يمنع من إدخال سفينة واحدة يركبها يكون فيها متاعه؛ لأن ذلك لابد له منه.

ومع هذا الاحتياط الشديد الذى أخذ به علماء المسلمين فى علاقتهم التجارية مع المحاربين، فإنك تجدهم يتسامحون مع أهل دار الحرب إذا اقتضت عهودهم ذلك، ففى السير الكبير: (ولو دخل الحرب إلينا بأمان ومعه كراع أو سلاح ورقيق لم يمنع من أن يرجع بما جاء به، لأنا أعطيناه الأمان على نفسه وما معه، فكما لا يمنع من الرجوع إلى دار الحرب للوفاء بالأمان، فكذلك لا يمنع من أن يرجع بما جاء به، فإن آلة القتال لا

تكون أقوى من المقاتل، ولكنهم مع ذلك رأوا أن الوفاء بالعهد يجب أن يقدر بمقداره، بحيث إذا حاول الحربى أن يحتال للتجارة بما جاء به إلى دار الإسلام فلا يمكن من ذلك؛ لأنه استوجب بالعهد الوفاء له بحيث يرجع إلى داره دون أن يمسه ضر فى نفسه أو ماله، و لم يستوجب بالعهد أكثر من ذلك، فإذا أراد الحربى بيع ما جاء به إلى دار الإسلام ثم اشترى بثمنه سلعًا أفضل مما كانت له، فإنه يجبر على بيعه ولا يترك للدخول به فى دار الحرب، وقد تجد تطبيقات كثيرة على هذه القاعدة فى كتب الفقهاء، فمن ذلك لو أن حربيًّا من الروم دخل إلى دار المسلمين بكراع أو سلاح أو رقيق فأراد أن يدخل ذلك أرضاً أخرى من الأراضى التى يقطنها أعداء المسلمين لبيعه من أهلها منع من ذلك؛ لأنه بالأمان لم يستوجب ذلك، ولأنه لا يكون أكثر من الذمى أو المسلم، والمسلم أو الذمى إذا أراد إدخال شىء من ذلك فى دار من دور الحرب يمنع، وكذلك الأمر لو أراد أن يدخل ذلك إلى دار حرب أهلها موادعون للمسلمين؛ لأنهم فى حكم المحاربين وإن تركوا القتال بسبب الموادعة إلى مدة؛ ولذلك يمنع المسلم أن يدخل إليهم شيئًا من ذلك.

والأصل أن المستأمن فى دارنا له أن يتجر فى دار الإسلام فى أى نواحيها شاء، ودار الذمة من دار الإسلام، ويتفرع على هذا الأصل أن المستأمن إذا أراد أن يدخل دار الإسلام فدخلها ومعه سلاح أو كراع له الحق أن يدخل ذلك أرضًا أهلها ذمة للمسلمين؛ لأن له حق التجول فى دار الإسلام ودار أهل الذمة منها .

وكما وضع المسلمون قيودًا للصادر من بلادهم -على ما فصلنا لك آنفًا- وضعوا قيودًا للوارد أيضًا، ويمكن أن ترى ذلك فى قول الفقهاء: إن كل مصر من أمصار المسلمين يجمع فيها الجمع فليس ينبغى لمسلم ولا كافر أن يدخل فيها خمرًا ولا خنزيرًا ظاهرًا، فإن فعل ذلك مسلم وقال: إنما مررت مجتازًا، وإنما أريد أن أخلل الخمر، أو قال: ليس هذا لى، فإن كان رجلاً دينًا لا يتهم على ذلك خلى سبيله؛ لأن ظاهر حاله يشهد على صدقه فى خبره ، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين، خصوصًا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال فيه، وإن كان ممن يتهم بتناول ذلك أريقت خمره وذبح خنزيره فأحرق بالنار؛ لأن ظاهر حاله يدل على أن قصده كان ارتكاب الجرم،

ومعانة الذى ظهر على قصد ارتكاب الحرام حرام، فيمنع من ذلك على سبيل النهى عن المنكر، وإن أراد الإمام أن يؤدبه بأسواط ويحبسه حتى تظهر توبته فعل؛ لأنه صار مستوجبًا للتعزير بارتكاب ما لا يحل، وهو إظهار الخمر والخنزير فى مصر المسلمين، ومع أن الإمام له حق تأديبه على هذا النحو فإن ذلك لا يخل بالقاعدة المقررة عند المسلمين وهى احترام أموال المستأمنين، فليس له أن يتعرض لإناء الخمر بالكسر؛ لأن هذا مال متقوم عند المسلمين، اللهم إلا إذا أراد أن يفعل ذلك عقوبة لما صنع صاحبه فله فعله، وله أن يأمر آخر بفعله ولا ضمان عليه .

وقد قرروا بعد وضع هذه القيود أن ما لا يستطاع الامتناع منه فهو عفو، وبناء على ذلك إذا مر ذمى بسفينة فى نهر يجتاز بلاد المسلمين وفى السفينة خمر، فلا يمنع من ذلك؛ لأنه لابد له من الممر فيه؛ ولأن المنع من ذلك إنما يكون فى موضع يقام فيه شىء من أعلام الإسلام كيلا يؤدى إلى الاستخفاف بالمسلمين، وهو غير متحقق فى وسط النهر؛ ولذلك يترك حتى يرد بها شيئًا من قرى المسلمين التى على ضفاف النهر، وفى حكم النهر الممر الذى لا يمكن الاستغناء عنه لاجتياز بلاد المسلمين، بحيث إذا كان لأهل الحرب طريق سواه منعوا من سلوكه، وإذا تعين الطريق ممرًّا فإنه ينبغى للإمام أن يبعث معهم أمينًا حتى يخرجهم من بلاد المسلمين حتى لا يدخلوا ما معهم بعض مساكن المسلمين من المتهمين بتناوله .

وقد شدد علماء المسلمين فى منع هذه التجارة فى بلادهم حتى قال الفقهاء: لو طلب قوم من أهل دار الحرب الصلح على شرط أن المسلمين إن اتخذوا مصرًا فى أرضهم لم يمنعوهم من أن يحدثوا فيه بيعة أو كنيسة، وأن يظهروا فيها بيع الخمر أو الخنزير، فلا ينبغى للمسلمين أن يصالحوهم على ذلك؛ لأن هذا فيه استخفاف بدين المسلمين، وإنما يريد المسلمون أن يحيطوا دينهم بالعزة والمهابة، فإن أعطاهم الإمام على هذا عهدًا فإنه لا ينبغى أن يفى لهم بهذا الشرط؛ لأنه مخالف لحكم الاسلام .

فقد قال رسول الله ﷺ : " **كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل**" والأصل فى ذلك ما روى **أن الرسول الأعظم ﷺ صالح أهل مكة يوم الجمعة فى صلح الحديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلمًا .**

ثم نسـخ الله سبحانه وتعالى هذا الشرط بقوله: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ (الممتحنة: ١٠) . فصار هـذا أصلاً أن الصلح متى وقع على شـروط منها الجائز الذى يمكن الوفاء به ومنها الفاسد الذى لا يمكن الوفاء به فإن الإمام ينظر إلى الجائز فيجيزه وإلى الفاسد فيبطله .

ومن النظم التى وضعها المسلمون فى علاقاتهم الاقتصادية مع غيرهم العشور، روى محمد رحمه الله تعالى عن أبى صخرة المحاربى عن زياد ابن حدير قال : بعث عمر بن الخطاب ﷺ مصدقًا إلى عين النمر، وأمره بأن يأخذ من المصلين يعنى من المسلمين من أموالهم ربع العشر، ومن أموال أهل الذمة إذا اختلفوا بها للتجارة نصف العشر، ومن أموال أهل الحرب العشر، وقد أمر عمر بن الخطاب بذلك عاشره .

وكان ذلك بمشهد من المهاجرين والأنصار و لم ينكر عليه أحد .

وروى فى حديث آخر عن عمر ﷺ أنه بعث أنس بن مالك ﷺ مصدقاً فى العشور، فقال أنس: يا أمير المؤمنين تقلدنى فى المكس من عملك، فقال له عمر ﷺ: **قد قلدتك ما قلدنى رسول الله ﷺ: قلدنى أمور العشور، وأمرنى أن آخذ من المسلم ربع العشر، ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى العشر كله .**

وإذًا فقد روى ذلك مرفوعًا إلى رسول الله ﷺ .

وإنما أخذ من المحاربين هذا المقدار؛ لما لهم فى حماية الإمام ورعايته؛ لأن أمن الطريق بالإمام، فصار هذا المال آمنًا برعايته، وأساس الفرق فيما يؤخذ من المسلمين والذميين والحربيين أن المأخوذ من المسلمين زكاة والزكاة ربع العشر، ويؤخذ من الذمى ضعفه؛ لأن ذلك كما يقول الفقهاء معهود فى نصارى بنى تغلب؛ إذ تؤخذ منهم الصدقة المضاعفة، أما الحربى فإنما يؤخذ منه العشر؛ لأنهم يأخذون منا العشر، والأمر بيننا وبينهم بمجازاة نعاملهم كما يعاملوننا، حتى أنهم إن كانوا يأخذون منا الخمس نأخذ منهم الخمس، وإن كانوا يأخذون منا نصف العشر نأخذ منهم كذلك، وإن كانوا لا يأخذون منا شيئاً لا نأخذ منهم شيئاً، والأصل فى ذلك أن عاشر عمر ﷺ كتب إلى عمر: كم نأخذ من تجار أهل الحرب؟ فقال: كم يأخذون منا ؟ فقال: هم يأخذون منا

العشر، فقال: خذ منهم العشر، فقد جعل الأمر بيننا وبينهم مبنيًّا على المجازاة، وإن كانوا يأخذون جميع أموال المار بهم من المسلمين فلا نأخذ جميع أموال المار بنا منهم، بل نترك له ما يبلغه مأمنه .

وقد حافظ المسلمون على الوفاء بعهودهم بهذا التدبير الكريم :

وإن كنا لا نعلم أيأخذون منا أو لا يأخذون، أو لا نعلم كم يأخذون أخذنا منهم العشر أيضًا .

فقد قال عمر لعماله: خذوا منهم ما يأخذون منا، فإن أعياكم ذلك فخذوا منهم العشر.

وإن كان أهل الحرب لا يعشرون أهل ذمتنا إذا دخلوا عليهم بالخمر لم نعشرهم فيما أدخلوا من ذلك؛ لأن الخمر ليس بمال لأحد من أهل دار الإسلام إلا لأهل الذمة، فإذا لم يعشروا أهل ذمتنا فقد عفوا فى دار الإسلام من هذا النوع من المال، فنعفو عنهم عشر هذا النوع، والحاصل أن الأمر فى ذلك مبادلة المثل بالمثل، كما يفعلون نفعل لا نزيد، وقد نتسامح كما مر بك .

وإنما يؤخذ منهم العشر فيما بلغ مائتى درهم وكان للتجارة، أو بلغ عشرين مثقالاً، كذلك وإن كانت قيمة ما معهم أقل من ذلك لم يؤخذ شيء.

وإذا اختلف المار على العشر بذلك مرات، كل مرة لا يساوى مائتى درهم لم يؤخذ منه شيء، وإن أضاف بعض المرات إلى بعض وكانت قيمة ذلك تبلغ ألفًا فلا شيء فيه ولا يضاف بعض ذلك إلى بعض، ثم إذا أخذ من الحربى العشر فلا يؤخذ منه شيء إلى الحول ما دام يتردد فى بلاد الإسلام .

قال: القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج: حدثنا السرى بن إسماعيل عن عامر الشعبى عن زياد بن حدير الأسدى أن عمر بن الخطاب ﷺ بعثه على عشور العراق والشام، وأمره أن يأخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر، فمر عليه رجل من بنى تغلب من نصارى العرب ومعه فرس فقوموها بعشرين ألفا فقال: اعطنى الفرس وخذ منى تسعة عشر ألفًا أو أمسك الفرس

وأعطني ألفًا قال: فأعطاه ألفًا وأمسك الفرس .

قال: ثم مر عليه راجعًا في سنته فقال له: أعطني ألفًا أخرى: فقال له التغلبي كلما مررت بك تأخذ مني ألفًا، قال: نعم، فرجع التغلبي إلى عمر بن الخطاب فوافاه بمكة وهو في بيت فاستأذن عليه، فقال: من أنت؟ فقال: رجل من نصارى العرب، وقص عليه قصته، فقال عمر: كفيت، ولم يزد على ذلك، قال: فرجع التغلبي إلى زياد بن حدير وقد وطن نفسه على أن يعطيه ألفًا أخرى فوجد كتاب عمر قد سبق إليه: من مر عليك فأخذت منه صدقة فلا تأخذ منه شيئًا إلى مثل ذلك اليوم من قابل، إلا أن تجد فضلاً، قال: فقال الرجل: قد والله كانت نفسي طيبة أن أعطيك ألفًا، وإني أشهد الله أني برىء من النصرانية، وأني على دين الرجل الذي كتب إليك هذا الكتاب.

وقد اتبع المسلمون سنة عمر في تعشير أموال التجارة التي ترد من خارج البلاد الإسلامية إلى بلاد المسلمين .

قال أنس بن سيرين: أرادوا أن يستعملوني على عشور الأيلة فأبيت، فلقيني أنس بن مالك، فقال: ما يمنعك؟ فقلت: العشور أخبث ما عمل عليه الناس، قال: فقال لي: لا تفعل، عمر صنعه فجعل على أهل الإسلام ربع العشر، وعلى أهل الذمة نصف العشر، وعلى المشركين ممن ليس لهم ذمة العشر .

هذه طائفة من الأصول التي بنى عليها المسلمون علاقاتهم الاقتصادية مع غيرهم من الدول، وقد استنبطناها من كلام الفقهاء وعمل الخلفاء وأوامرهم، ولا شك أنك واجد فيها أساسًا صالحًا لعلاقة اقتصادية واسعة النطاق لو نظرنا إلى روح المعاملة والمقصود منها، لا إلى جزئياتها، فإنه قد تقرر أن المقصود من هذه السياسة جميعها مصلحة الإسلام والمسلمين، فأينما كانت المصلحة وجب على الشارع أن يولي وجهه شطرها، ومن الإثم الجمود عنها أو مخالفتها .

وإنك إذا قارنت هذه القواعد بما ورد في القانون الدولي وجدت كثيرًا من وجوه الشبه بينها وبينه، فقد قرر القانون الدولي أن للدولة أن تراقب الواردات إليها، وأن تنظمها وتضع لها القيود الكافلة لحماية الإيرادات والصناعات الوطنية ولرعاية الآداب العامة داخل المملكة.

وللدولـة أن تضع العقوبات لمن يخالف قوانينهـا فى هذا السبيل، وهذه العقوبات قد تشمل مصادرة البضائع الممنوع دخولها، كما تشمل حبس الجانى أو تغريمه .

وهذا بالتأمل تجده يشبه ما شرعه المسلمون للصادر من بلاد الإسلام والوارد إليها، فقد منعوا أن يخرج من بلاد الإسلام كل ما من شأنه أن يزيد قوة أعدائهم، وأن يدخل إليها ما يخشى منه على الآداب العامة كالخمر.

وقرر علماء القانون الدولى أنه يجوز للدولة تحصيل رسوم على حمولة السفن القادمة من الموانى الأجنبية، كما أنه يجوز إضافة رسوم على البضائع الواردة فى سفن أجنبية، وعلى العموم تجعل الدول أساس تقرير الضريبة كون أصل الصنف أجنبيًّا أو كونه منقولاً بوسائل أجنبية. على أن الميول العامة متجهة نحو تخفيف هذه الرسوم أو عدم فرضها فى نظير مقابلة المثل بالمثل.

ولا شيء فى القانون الدولى يمنع الدولة فى معاهداتها التجارية من تقرير تخفيض الرسوم على صنف معين وارد من بلاد الدولة المتعاقدة أو من اختصاصها بمعاملة تفضيلية

وتغيير التعريفة الجمركية لا يبرر شكوى الدول الأجنبية التى يتضرر رعاياها من التغيير؛ لأنه يجب أن يتوقع على الدوام استعمال الدولة لسيادتها وحقها فى التغيير، هذا إلا إذا صرحت الدولة ببقاء التعريفة الحاضرة زمنًا معينًا، على أن التصرفات الاستبدادية فى تحصيل الرسوم من الأجانب أو سوء معاملتهم فى هذا السبيل تكون سببًا كافيًا للشكوى باسمهم.

فترى من هذا أن الشبه كبير بين ما قرره علماء المسلمين فى نظام العشور الذى يشبه نظام الجمارك الآن وبين ما قرره علماء القانون الدولى، فقد قرر الفقهاء أن المسألة بالنسبة للحربيين مثل بمثل، وقرر علماء القانون أن الميول تتجه إلى تخفيف الرسوم أو عدم فرضها فى نظير مقابلة المثل بالمثل، وقرر الفقهاء أن المسلمين لا يأخذون من الحربيين شيئًا إذا كانوا لا يأخذون منا شيئًا، وقرر علماء القانون أنه لا شيء يمنع الدولة فى معاهداتها التجارية من تقرير تخفيض الرسوم على صنف معين وارد من بلاد الدولة المتعاقدة، أو من اختصاصها بمعاملة تفضيلية، وهكذا كلما أمعنت النظر تبين لك أن النظم متشابهة، وأنه لو اتسعت طرق المعاملة مع المسلمين الأولين مع غيرهم لما تأبت شريعتهم أن تتسع لنظام تقتضيه مصلحة الدولة أيًّا كان نوعه .

الصلة المدنية بين المسلمين وغيرهم من الأمم

وضع المسلمون أحكامًا لتدبير علاقاتهم بغيرهم فى حال السلم، وقد أسسوها على قواعد العدل واحترام حقوق الأفراد وكفالة الحرية لهم وتبادل المعاملات معهم، وفى آى الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة والعهود التى وردت عن الأمراء والخلفاء وفى أوضاع الأمان والذمة التى قال بها الفقهاء أنفسهم، ما يعتمد عليه فى استنباط قواعد الصلات المدنية التى يسير المسلمون على حسبها، قال الله تبارك وتعالى:

﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: ٨،٩) وقال الرسول الأعظم ﷺ : **«ألا من ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة»** .

وفى كتاب منسوب للإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه إلى الأشتر النخعى، وهو من أحسن الكتب :

ولا تدفعن صلحًا دعاك إليه عدوك ولله فيه رضى، فإن فى الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وأمنًا لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فإن العدو ربما قارب ليتغفل، فخذ بالحزم واتهم فى ذلك حسن الظن، وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة واجعل نفسك جنة دون ما أعطيتك؛ فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسن بعهدك، ولا تختلن عدوك؛ فإنه لا يجترئ على الله تعالى إلا جاهل شقى، وقد جعل الله عهده وذمته أمنًا أفضاه بين العباد برحمته، وحرمًا يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جوراه، فلا أدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقدًا تجوز

فيه العلل، ولا تعولن على لحن القول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته وأن تحيط بك من ا لله طلبته لا تستقبل فيها دنياك ولا آخرتك.

وروى القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج أن خالد بن الوليد صالح أهل الحيرة على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصرًا من قصورهم التى كانوا يتحصنون فيها إذا نزل بهم عدو لهم، ولا يمتنعون من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصلبان فى يوم عيدهم، وعلى ألا يشتملوا على نغبة (الخصلة القبيحة) وعلى أن يضيفوا من مر بهم من المسلمين مما يحل لهم من طعامهم وشرابهم، وكتب بينهم هذا الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم، هذا الكتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة، أن خليفة رسول الله ﷺ أبا بكر الصديق ؓ أمرنى أن أسير بعد منصرفى من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم بأن أدعوهم إلى الله جل ثناؤه، وإلى رسوله ﷺ، وأبشرهم بالجنة وأنذرهم من النار، فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وإنى انتهيت إلى الحيرة، فخرج إلى إياس بن قبيصة الطائى فى أناس من أهل الحيرة من رؤسائهم، وإنى دعوتهم إلى الله وإلى رسوله فأبوا أن يجيبوا، فعرضت عليهم الجزية أو الحرب، فقالوا: لا حاجة لنا بحربك، ولكن صالحنا على ما صالحت عليه غيرنا من أهل الكتاب فى إعطاء الجزية، وإنى نظرت فى عدتهم فوجدت عدتهم سبعة آلاف رجل، ثم ميزتهم فوجدت من كانت به زمانة ألف رجل، فأخرجتهم من العدة، فصار من وقعت عليه الجزية ستة آلاف، فصالحونى على ستين ألفًا، وشرطت عليهم أن عليهم عهد الله وميثاقه الذى أخذ على أهل التوراة والإنجيل ألا يخالفوا ولا يعينوا كافرًا على مسلم من العرب ولا من العجم، ولا يدلوهم على عورات المسلمين، عليهم بذلك عهد الله وميثاقه الذى أخذه على نبى من عهد أو ميثاق أو ذمة، فإن خالفوا فلا ذمة لهم ولا أمان، وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلهم ما للمعاهد، وعلينا المنع لهم، فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم لهم بذلك عهد ا لله وميثاقه أشد ما أخذ على نبى من عهد أو ميثاق، وعليهم مثل ذلك لا يخالفون، فإن

غلبوا فهم في سعة يسعهم ما وسع أهل الذمة، ولا يحل فيما أمروا به أن يخالفوا، وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيًّا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم، وأيما عبد من عبيدهم أسلم أقيم في أسواق المسلمين، فبيع بأعلى ما يقدر عليهم في غير الوكس، ودفع ثمنه إلى صاحبه، ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين في لباسهم، وأيما رجل منهم وجد عليه شيء من زى الحرب سئل عن لبسه ذلك، فإن جاء منه بمخرج، وإلا عوقب بقدر ما عليه من زى الحرب، وشرطت عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتى يؤدوه إلى بيت مال المسلمين، عمالهم منهم، فإن طلبوا عونًا من المسلمين أعينوا به، ومؤنة العون من بيت مال المسلمين) .

وروى الإمام أبو يوسف أن خالدًا أتى بلاد قرقيسيا، فأغار على ما حولها، فأخذ الأموال، وسبى النساء والصبيان، وقتل الرجال، وحاصر أهلها أيامًا، ثم إنهم بعثوا يطلبون الصلح فأجابهم إلى ذلك، وأعطاهم مثل ما أعطى أهل عانات على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وعلى ألا يضربوا نواقيسهم إلا في أوقات الصلوات، ويخرجوا صلبانهم في يوم عيدهم، فأعطاهم ذلك، وكتب بينه وبينهم الكتاب، وشرط عليهم أن يضيفوا المسلمين (راجع كتاب الخراج، ص٨٧) فأدوا إليهم الجزية وتركت البيع والكنائس لم تهدم لما جرى من الصلح بين المسلمين وأهل الذمة، ولم يرد ذلك الصلح مع خالد أبو بكر ولا رده بعد أبي بكر عمر ولا عثمان ولا علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وروى أبو يوسف أيضًا قال حدثني بعض أهل العلم عن مكحول الشامي أن عبيدة ابن الجراح صالحهم بالشام، واشترط عليهم حين دخلها، على أن تترك كنائسهم وبيعهم، على ألا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة، وعلى أن عليهم إرشاد الضال، وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام، وعلى أن لا يشتموا مسلمًا ولا يضربوه، ولا يرفعوا في نادى أهل الإسلام صليبًا، ولا

يخرجوا خنزيرًا من منازلهم إلى أفنية المسلمين، وأن يوقدوا النار للغزاة فى سبيل الله، ولا يدلوا للمسلمين على عورة، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين ولا فى أوقات أذانهم، ولا يخرجوا الرايات فى أيام عيدهم، ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم، ولا يتخذوه فى بيوتهم، فإن فعلوا من ذلك شيئًا عوقبوا، وأخذ منهم، فكان الصلح على هذا الشرط، فقالوا لأبى عبيدة اجعل لنا يومًا فى السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات، وهو يوم عيدنا الأكبر، ففعل ذلك لهم وأجابهم إليه، فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونًا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قبلهم يتحسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا، فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعًا لم ير مثله.

ولما تتابعت الأخبار على أبى عبيدة اشتد ذلك عليه وعلى المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كل دال ممن خلفه فى المدن التى صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جُبِيَ منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم قد اشترطم علينا أن نمنعكم، وإنّا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم أموالهم التى جبوها منهم، قالوا: ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئًا وأخذوا كل شيء بقى لنا حتى لا يدعوا لنا شيئًا، وكان أن غلبت الروم ونصر الله المسلمين، وكتب أبو عبيدة إلى عمر بن الخطاب بما أفاء الله على المسلمين، وما أعطى أهل الذمة من الصلح، فكتب إليه عمر رضى الله عنه كتابًا جاء فيه قوله: (وامنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم وأكل أموالهم، ووف لهم بشرطهم الذى شرطت لهم فى جميع ما أعطيتهم).

قال أبو يوسف: ولست أرى أن يهدم شيء مما جرى عليه الصلح، ولا يحول، وأن يمضى الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ﷺ فإنهم لم يهدموا شيئًا منها مما كان الصلح جرى عليه.

ومما أوردنا مـن هذه العهود يتبين أن المسلمين لا يأبون مسـالمة سواهم ما داموا غير عـادين، وأنهـم وضعوا عهـودًا لضمـان حقـوق أفراد كـل من الدولتـين وإجراء العدل بينهم، كما أنـه لا يـأبى حسـن معاشـرة المسـلمين لغير المسـلمين والمسـاواة بينهم فى الحقوق والحريـات وتبـادل الحاجـات والـبر والإقسـاط، وأن هذه العهـود تصبح نواة لمعـاهدات واسـعة شـاملة فى كـل فروع العلاقـات وأنواعهـا على مثـال مـا يعقد من المعاهدات بين الدول فى العصر الحديث.

وقد أجملنا القول فى الأمان سابقًا من حيث إنه طارئ يطرأ على حالة الحرب التى اعتبرها جمهور الفقهاء المسلمين أساسًا لعلاقة الدولة الإسلامية بسواها من الدول .

وسـنتكلم الآن فـى ناحية مـن نواحيه وهـى الكلام فيـه باعتباره وضعًـا من أوضاع السـلم الذى ينظم علاقة المسـلمين المدنية بسـواهم، وسـيكون ذلك مفتاحًا للكلام فى كل ما ينظم هذه العلاقـة مما يشـبه الأمان من الأوضاع التى قـال بها الفقهاء، والأمان يشـبه السـلام فى نتائجه، وكثـيرًا ما اسـتعمل كل من الكلمتين بمعنى الأخرى، غير أن الأمان يمكـن أن يكون من عمل فرد أو قـائد أو أمير، والسـلام لا يكون إلا بين الملوك أو من ينـوب عنهم، ومن سياسـة المسلمين التوسـع فى الأمـان؛ حتى قالوا: ليس للفظ صيغـة معينة، فكـل لفظ يفهم منه الأمـان كتابة أو صراحـة كان من صيغ الأمان، وإذا أدخل الحربى للسـفارة بين المسـلمين فى تبليغ رسـالة أو نحوهـا أو لسـماع كلام الله تعالى لم يتوقـف أمانه على عقد، بـل يكون آمنًا بمجرد ذلك، أمـا لو دخل للتجارة فلا يكون آمنًا بدون عقد إلا أن يقول الإمام أو نائبه: من دخل تاجرًا فهو آمن.

ومن الدليل على توسـعهم فى الأمان قول الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ : (أيما رجل من العدو أشـار إليه رجل بإصبعه: إنك إن جئـت قتلتك، فجاءه، فهو آمن، فلا يقتله) قال محمد رحمه الله فى السير الكبير: (وبهذا نأخذ فنقول: إذا أشار إليه بإشارة الأمان وليس يدرى الكـافر ما قـال فهو آمن) وبيـان هذا فى حديث الهرمزان فإنـه لـما أتى به عمر ﷺ ، قـال لـه: تكلم، فقال: أتكلـم بكلام ميت، فقـال عمـر ﷺ : كلام حي، فقـال: كنا نحن وأنتم فى الجاهلية لم يكن لنـا ولا لكم دين، فكنا نعدكم معشر العرب بمنزلـة الكلاب، فـإذا أعزكم الله بالدين وبعـث محمدًا رسـوله فيكم لم نطعمكم، فقال

عمر ﷺ : أتقول عنه هذا وأنت أسير فى أيدينا، اقتلوه، فقال: أو ما علمكم نبيكم أنكم إن تؤمنوا أسيرًا لم تقتلوه، فقال: متى أمنتك، فقال: قلت لى: تكلم بكلام حي، والخائف على نفسه لا يكون حيًّا، فقال عمر ﷺ: قاتله الله أخذ الأمان و لم أفطن به).

وإذا قال المسلمون للحربى: أنت آمن أو لا بأس عليك أو كلمة تشبه هذا، فهو كله أمان، وإن أمر أمير العسكر رجلاً من أهل الذمة أن يؤمنهم، أو أمر بذلك رجلاً من المسلمين فأمنهم فهو جائز؛ لأن الذى يملك الأمان مباشرة بنفسه يستطيع أن يملكه سواه، وإذا دخل الحربى الذى لا أمان له فى الحرم فإنه لا يهاج بقتل ولا أسر، فإن من كان مباح الدم خارج الحرم يستفيد الأمن بدخول الحرام، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ (العنكبوت: ٦٧) وقال الرسول ﷺ يوم الفتح: (**إنه لا يحل من بعدى ولا يحل لأحد إلا ساعة من نهار، ثم هو حرام إلى يوم القيامة**).

ومن توسعهم فى ذلك أنهم قالوا: إن الأمان الخاص يمتد إلى المرأة والذكور القاصرين والبنات من غير تفريق، والأم والجدات والخدم على شرائط أن يكونوا يعيشون معه، ويصح الأمان من كل مسلم، وإن لم تكن له أهلية القتال، ومن العبد والمرأة والشيخ الهرم والمفلس والسفيه، بخلاف أمان الصبى والمجنون، وهو جائز عند المالكية والحنابلة إذا بلغ الصبى سن التميز، وقد أجاز العلماء أمان الخوارج للسبب الذى قدمنا.

ويجب على الإمام أن ينصر المستأمنين ما داموا فى دار الإسلام، وأن ينصفهم ممن يظلمهم، كما يجب عليه ذلك فى حق أهل الذمة؛ لأنهم تحت ولايته ما داموا فى دار الإسلام، فكان حكمهم حكم أهل الذمة، وإذا اعتدى أحد من المستأمنين بأن قتل مسلمًا عمدًا أو خطأً، أو قطع الطريق، وتجسس أخبار المسلمين، فبعث بها إلى المشركين، أو زنى بمسلمة أو ذمية كرهًا، أو سرق، فليس يكون شيء من ذلك ناقضًا للعهد، وقال مالك: صار ناقضًا بما صنع؛ لأنه حين دخل إلينا بأمان فقد التزم ألا يفعل شيئًا من ذلك، فإذا فعله كان ناقضًا للعهد؛ لمباشرته ما يخالف موجب عقده، وقال آخرون: إن قتل إنسانًا عمدًا يقتل به قصاصًا؛ لأنه التزم حقوق العباد فيما يرجع إلى

المعاملات، ولا يقام الحد فى الزنى والسرقة فى قول أبى حنيفة ومحمد، ويقام فى قول أبى يوسف.

واستدل من يقول بعموم إقامة الحد بأن المسلمين اختلفوا في أهل الذمة: هل تقام عليهم هذه الحدود؟ فقال أهل المدينة: لا تقام عليهم، ولكنهم يدفعون إلى حاكمهم يقيمها، وذلك مروي عن علي كرم الله وجهه. فاختلافهم في حق الذمي يكون اتفاقًا منهم في حق المستأمن.

والذين لا يقيمون الحد يقولون: إنه لم يدخل إلينا ليكون ذميًّا تجري عليه أحكامنا.

ولا بأس أن نورد لك هنا ما رواه البلاذرى من آراء فريق من أئمة الفقهاء متصلاً بموضوع الأمان والنبذ ويدل على سعة فى الرأى وبعد نظر فى الحكم يفوقان ما ذهب إليه الفقهاء الذين جاءوا بعدهم، قال ما ملخصه: (أحدث أهل قبرص حدثًا فى ولاية عبد الملك بن صالح بن على عبد الله بن عباس على الثغور، فأراد نقض صلحهم، والفقهاء متوافرون، فكتب فى أمرهم إلى الليث بن سعد ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وأشباههم، فأجابوه، وكان فيما كتب الليث بن سعد أن أهل قبرص قوم لم نزل نتهمهم بغش أهل الإسلام ومناصحة أعداء الله الروم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ (الأنفال: ٥٨) ولم يقل لا تنبذ إليهم حتى تستبين خيانتهم، وإنى أرى أن تنبذ إليهم وينظروا سنة يأتمرون، فمن أحب منهم اللحاق ببلاد المسلمين على أن يكون ذمة يؤدى الخراج قبلت منه ذلك، ومن أراد أن ينتحى إلى بلاد الروم فعل، ومن أراد المقام بقبرص على الحرب أقام، فكانوا عدوًّا يقاتلون ويغزون، فإن فى انتظار سنة قطعًا لحجتهم ووفاء بعهدهم.

وكان فيما كتب مالك بن أنس أن أمان أهل قبرص كان قديمًا متظاهرًا من الولاة لهم، ولم أر أحدًا من الولاة نقض صلحهم ولا أخرجهم عن بلدهم، وأنا أرى ألا تعجل بنقض عهدهم ومنابذتهم حتى تتجه الحجة عليهم، فإن الله يقول: ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ﴾ (التوبة: ٤) فإن هم لم يستقيموا بعد ذلك ويدعوا غشهم ورأيت أن الغدر ثابت فيهم أوقعت بهم، فكان ذلك بعد الإعذار، فرزقت النصر وكان لهم الذل والخزى إن شاء الله تعالى.

وكتب موسى بن أعين: قد كان يكون مثل هذا فيما خلا فعمل الولاة فيه النظرة، ولم أر أحدًا ممن مضى نقض أهل قبرص ولا غيرها، ولعل عامتهم وجماعتهم لم يمالئوا على ما كان من خاصتهم، وأنا أرى الوفاء لهم والتمام على شرطهم.

وكتب إسماعيل بن عباس: أهل قبرص أذلاء مقهورون يغلبهم الروم على أنفسهم وأهلهم ونسائهم فقد يحق لنا أن نحميهم ونمنعهم.

وقد كتب حبيب بن مسلمة لأهل تفليس في عهده: إنه إن عرض للمسلمين شغل عنكم ونهركم عدوكم فإن ذلك غير ناقض عهدكم بعد أن تفوا للمسلمين، وأنا أرى أن يقروا على عهدهم وذمتهم، فإن الوليد بن يزيد قد كان أجلاهم إلى الشام فاستفظع ذلك المسلمون واستعظمه الفقهاء، فلما ولى يزيد بن الوليد بن عبد الملك ردهم إلى قبرص، فاستحسن المسلمون ذلك من فعله ورأوه عدلاً.

وكتب يحيى بن حمزة أن أمر قبرص كأمر (عريسوس) فإن فيها قدوة حسنة وسنة متبعة، وكان من أمرها أن عمير بن سعد قال لعمر بن الخطاب وقدم عليه: (إن بيننا وبين الروم مدينة يقال لها: عريسوس، وإنهم يخبرون عدونا بعوراتنا ولا يظهروننا على عورات عدونا) فقال عمر: فإذا قدمت فخيرهم أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين ومكان كل بقرة بقرتين ومكان كل شيء شيئين، فإذا رضوا بذلك فأعطهم إياه وأجلهم وأخربها، فإن أبوا فانبذ إليهم وأجلهم سنة ثم أخربها. فانتهى عمير إلى ذلك فأجلهم سنة ثم أخربها، وكان لهم عهد كعهد أهل قبرص، وترك أهل قبرص على صلحهم والاستعانة بما يؤدون على أمور المسلمين أفضل، وكل أهل عهد لا يقاتل المسلمون من ورائهم ويجرى عليهم أحكامهم فى دارهم فليسوا بذمة.

فقد أجاب الفقهاء الذين كتب إليهم عبد الملك بن صالح أجوبة مختلفة، فمنهم من سلك سبيل الشدة، كما كتب الليث بن سعد عليه رضوان الله تعالى، ويرى أن فى هذه السبيل الحذر والكياسة فى معاملة أعداء الإسلام، كما تلمح ذلك من استدلاله بالآية الكريمة، ومنهم من التمس طريق العذر لأهل قبرص واعتبرهم مقهورين أذلاء.

وكتب للوالى أن يصطنع معهم الرفق ويرى فى ذلك العدل والنصفة لهم، كما كتب إسماعيل بن عباس، إذ يقول: إن يزيد بن الوليد لما ردهم إلى بلادهم بعد أن

أجلاهم الوليد بن يزيد استحسن ذلك المسلمون ورأوه عدلاً.

ومنهم من قاس أهل قبرص على أمر (عريسوس) التى أفتى فيها الخليفة عمر، ثم رأى بعد ذلك أن تركهم على صلحهم خير؛ لأن فى ذلك خير المسلمين؛ إذ ينتفعون بما يؤدون لهم، ومنهم من اتخذ السبيل الأقيم.

كما كتب الإمام مالك بن أنس رضى الله تعالى عنه، ويرى أن الحجة لا تتجه عليهم إلا بما رسم فى كتابه.

وهذه الآراء القيمة تحوى أحكامًا كثيرة فى الموضوع الذى نحن بسبيله، ولا شك أنك واجد فيها شيئًا كثيرًا من حرية الرأى والنظر إلى مصلحة المسلمين، وكل يذهب إلى طريقها المذهب الذى يراه من غير أن يتقيد بقاعدة موضوعة، أو أصل محدود، لكنه يرى رأيه فيما أنزله الله في كتابه وبينه رسوله فى سنته، فجاءت بذلك آراؤهم حرة، حتى رأيت بينها آراء متقابلة، منها ما هو فى طرف القسوة، ومنها ما هو فى طرف اللين، وذلك يهدينا إلى أن فى روح القرآن وأحاديث الرسول ما يمكن اتخاذه أصلاً لتأسيس العلاقات بيننا وبين الدول على قواعد أكثر تسامحًا وأوضح منهاجًا .

الذمة

عرّف بعض الفقهاء عقد الذمة بأنه عبارة عن التزام بإقرار غير المسلمين في ديارنا، وحمايتهم والذب عنهم ببذل الجزية.

فسلطان المسلمين عليهم يكون قائمًا بما يبذلونه من الجزية في كل عام. قال الغزالي في الوسيط عن عقد الذمة: «إنه عبارة عن التزام تقريرهم في ديارنا وحمايتهم والذب عنهم ببذل الجزية».

والذمة من القواعد العظمى التى شرعها الإسلام لعقد الصلات السليمة بين أهله وغيرهم، وقد وضع المسلمون لها قواعد وافية، وهى فى جملتها تعرب عن حقيقة الصلح الدائم الذى يُلْزَمُ المسلمون بحسن القيام عليه ما ثبت الذميون عند عهودهم وعقودهم.

وربما كان من خير ما يقدم بين يدى الباحث فى هذا الباب قصة النبى ﷺ مع أهل نجران، ومعاملة معاوية ﷺ للأرمن، فإن هذين المثلين أصلان عظيمان فى طريقة التعامل مع أهل الذمة، وهما أشبه بالمعاهدات التى تعقدها اليوم الشعوب الكبرى لحماية غيرها وصيانة مصالحها.

ومعروف أن وضع الجزية على الشعوب المغلوبة عادة مألوفة من زمن قديم قبل الإسلام، ففي عهد سليمان بن داود عليهما السلام كان سكان فلسطين الذين بقوا فيها غرباء بين الإسرائيليين يبذلون الجزية كما ورد في (سفر الملوك ص١٢٦).

وقد عنى الفقهاء وأصحاب السير كثيرًا بقصة أهل نجران لما حوته من الأحكام فى شئون مختلفة، كالتعاقد مع أهل الذمة والإجلاء عن جزيرة العرب مع وجود العهد، وإليك ملخص هذه القصة:

قدم على رسول الله ﷺ وفد نجران فدعاهم إلى الإسلام، فأبوه، وناظروه، ثم سألوه الصلح فأجابهم إليه، وكتب لهم كتابًا ذكر فيه ما صالحهم عليه فى كل سنة، وما يقدمون عارية لرسله إذا كان كيد باليمن ومعرة، ثم قال: ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دية ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يعشرون، ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقًا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل الربا فذمتى منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما فى هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول ا لله أبدًا حتى يأتى الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا الخ.

(وقد روى القاضى أبو يوسف كتاب الرسول ﷺ إلى أهل نجران فى كتابه الخراج فارجع إليه إن شئت).

ثم جاءوا من بعد إلى أبى بكر ﷺ فكتب لهم كتابًا على نحو كتاب الرسول. ولما ولى عمر أجلاهم؛ لأنه خافهم على المسلمين فقد كانوا اتخذوا الخيل والسلاح وأصابوا الربا فنقضوا العهد، وكانت لهم كذلك صلات بقياصرة الروم والحرب قائمة بينهم

وبين المسلمين.

ولما أجلاهم عمر عن نجران اليمن أسكنهم بنجران العراق، وكان أوصى يعلى بن أمية الذى أمره بإجلائهم بقوله: لا تفتنهم عن دينهم، ثم خيرهم البلدان، وأعلمهم أنا نجليهم بأمر الله ورسوله ألا يترك بجزيرة العرب دينان، فليخرج من أقام على دينه منهم، ثم نعطيهم أرضًا كأرضهم إقرارًا لهم بالحق على أنفسنا، ووفاء بذمتهم فيما أمر الله من ذلك، وكتب لهم كتابًا جاء فيه:

[بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتب به عمر أمير المؤمنين لأهل نجران، من سار منهم آمن بأمان الله لا يضره أحد من المسلمين وفاء لهم بما كتب لهم محمد النبي ﷺ وأبو بكر ﷺ (أما بعد) فمن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسقهم من حرث الأرض، وما اعتملوا من شيء فهو لهم فكان أرضهم لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم، أما بعدك: فمن حضرهم من رجل مسلم، فلينصرهم على من ظلمهم فإنهم أقوام لهم الذمة، وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهرًا، غير مظلومين ولا معتدى عليهم].

ثم كتب عثمان إلى عامله الوليد بن عقبة يستوصيه بهم خيرًا ويخفف عنهم من جزيتهم، وكتب لهم على كرم الله وجهه: فمن أتى عليهم من المسلمين فليف لهم ولا يضاموا ولا يظلموا ولا ينقض حق من حقوقهم، ثم جاءوا إلى معاوية أو ابنه يزيد فوضع عليهم مائتى حلة.

وإذًا فأهل نجران قوم عاهدهم النبى ﷺ وقد أقرهم فى مدينتهم على شروط اشترطها عليهم، واشترطوا هم شروطًا، وقد سار على المنهج خليفته الأول بعد أن لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، ولكن الخليفة الثانى لما استخلف أجلاهم؛ لأنهم كانوا بعد ارتداد العرب فى جملة الناقضين للعهد الذى فى ذمتهم، إذ اتخذوا الخيل والسلاح، وأصابوا الربا، ومع ذلك فقد عاملهم هو ومن بعده رضوان الله تعالى عليهم أجمعين بما كان لهم من حقوقهم التى فى العهد الذى كان بينهم وبين الرسول ﷺ ، وعفوا عنهم ولاينوهم، وكتبوا جميعًا لهم مثل كتاب الرسول.

أما عهد معاوية للأرمن فهو عظيم الفائدة فى الموضوع الذى نتحدث فيه من حيث

ما يحتويه من التعاقد والتعاون، وهو يدل على سياسة رشيدة فى تأليف الشعوب وحسن معاملتها، ومن جملة ذلك العهد أنه عاهدهم على ألا يأخذ منهم جزية فى مدة ثلاث سنين، ثم يبذلون له بعد ذلك ما شاءوا كما عاهدوه وواثقوه، وعليهم أن يقوموا بحاجة خمسة عشر ألف فارس منهم ينفق عليهم من أموال الجزية، ولا يستدعى هؤلاء الفرسان إلى الشام، ولكنه يرسلهم إلى سواها حيث يشاء، ولا يرسل إلى معاقل أرمينية أمراء ولا قادة ولا خيلاً ولا قضاة، وإذا أغار عليها الروم أمدها بكل ما تريده من نجدات، ويشهد الله على قوله.

فعلى حسب هذا العقد أصبح الأرمن مستقلين فى بلادهم تابعين لسيادة الخليفة العليا على شروط ارتضوها ووجدوها موافقة لمصلحتهم فاحتفظوا بأمرائهم ورؤسائهم ونظمهم العسكرية وطبقاتهم الدينية، وكان الخليفة يكتب إليهم عهوده كما يكتب لأمراء المسلمين، ويلبس الأمير الجديد فى موكب حافل تاجًا وخلعة فاخرة وسيفًا وفرسًا ويقلده كل رسوم الإمارة وشاراتها، ثم يستعرض الجند فى أحسن هيآتهم وهم يرتلون الأناشيد، ويعزفون بالموسيقى، ويتلى بعد ذلك عهد الخليفة.

ومع أن عهد معاوية أعطى للأرمن الاستقلال، فقد كان يشرف عليهم ويراقبهم أمير من لدن الخليفة، وقد يكون فى الغالب عامل إحدى الولايات المجاورة.

وإليك ما ساقه فى ذلك البلاذرى فى فتوح البلدان: ولم يزل بطارقة أرمينية مقيمين فى بلادهم يحيى كل واحد منهم ناحية، فإذا قدم الثغر عامل من عماله داروه، فإن رأوا منه عفة وصرامة وكان فى قوة وعدة أدوا له الخراج وأذعنوا له بالطاعة، وإلا اغتمزوا فيه واستخفوا بأمره، وقد ثاروا فى زمن المتوكل وظاهرهم أهل الخلاف والمعصية من النصارى.

ويروى أن المتوكل قال لما جيء إليه بالأسرى وأمرائهم: لقد حملتم السلاح لمقاتلة عمالى وامتنعتم عن أداء الخراج على أنه لا يوجد شعب بين الشعوب الخاضعة لأمرنا غمرناه بالإحسان والعطف مثلكم.

ونحن لا نحكم على عهد معاوية لأهل أرمينية وما كان له من الأثر فى نفوسهم، والدلالة على أن المسلمين أسسوا علاقاتهم مع غيرهم على أساس العدل والحكمة،

بأحسن مما قاله أحد المؤرخين الفرنسيين؛ إذ قال فى كتاب وضعه بعنوان (أرمينية بين بيزنطة والإسلام): إن أرمينية التى سبق لها أن دخلت فى طاعة هرقل أحسنت بعد ذلك استقبال المسلمين؛ لتتحرر من ربقة بيزنطة وتستعين بهم على مقاتلة الخزر، فعاملهم العرب معاملة حسنة، وتركوا لهم أوضاعهم التى ألفوها وساروا عليها.

أما الأساس الشرعى لاستقلال أرمينية المحلى فهو عهد أعطاه معاوية أحد قوادهم ولجميع أبناء جنسه، فكانت اضطهادات بيزنطة الدينية دافعًا للأرمن أكثر من خطر العرب على الدخول فى هذه العقد على عجل والرضا بسيادة العرب الذين هم أكثر تسامحًا من الروم، وهذا الشرط الذى منح لأرمينية انتهى أمره بأن أصبح قاعدة للعلاقات بين العرب وبين جميع النصارى القاطنين فى الولايات الأرمينية.

والأصل فى عقد الذمة قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩) وتأويل قوله تعالى: ﴿**عَنْ يَدٍ**﴾ أى عن يد مواتية، بمعنى منقادين، أو عن غنى وقدرة، وفى قوله: ﴿**وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ تأويلات، نختار منها أن تأويلها أذلاء مستكينون.

ومن الأصول فى عقد الذمة من السنة قول النبى ﷺ حين وجه معاذ بن جبل ﷺ إلى اليمن : «**إنك ستَرِد على قوم معظمهم أهل كتاب، فاعرض عليهم الإسلام، فإن امتنعوا فاعرض عليهم الجزية، وخذ من كل حالم دينارًا**».

وعلى ذلك سار أصحاب النبى ﷺ من بعده، وهذه صورة أمان أعطاه حذيفة بن اليمان لأهل ماردينا، وفى معنى ما تقدم أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم، لا يغيرون عن ملتهم، ولا يحال بينهم وبين شرائعهم، ولهم المنعة ما أدوا الجزية فى كل سنة إلى وليهم من المسلمين، وعلى كل حالم فى ماله ونفسه على قدر طاقته، وما أرشدوا ابن السبيل، وأصلحوا الطرق، وقروا جنود المسلمين من مر بهم فآوى إليهم يومًا وليلة، ونصحوا، فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة.

ونرى من المناسب فى هذا المقام أن نسوق ما قاله أحد المؤرخين من الإفرنج

المسمى غولدزيهر الذي قال : إن معاملة الفاتحين من المسلمين لأصحاب الأديان الأخرى فى هذا العهد الأول الذى وضعت فيه أسس الشرع الإسلامى كانت معاملة رفق ورحمة، وليست الخطط التى تسير عليها الدول الإسلامية فى هذا العصر مما فى أخلاقها السياسية من التسامح إلا مقتبسة من القواعد التى وضعت فى النصف الأول من القرن السابع، ومن إطلاق الحرية لغير المسلمين من الموحدين فى القيام بفروضهم الدينية ... وكما أنهم كانوا أحرارًا فى دينهم فقد كان على المسلمين أن يحاسنوهم فى شئون دنياهم، وعُدَّ ظلم أهل الذمة من الذنوب والكبائر .

ومن هذا القبيل مارواه البلاذرى أنه خرج بجبل لبنان قوم شكوا عامل خراج بعلبك، فوجه صالح بن على بن عبد الله بن عباس من قتل مقاتلهم، وأقر من بقى منهم على دينه، وردهم إلى قراهم، وأجلى قومًا من أهل لبنان، فكتب الأوزاعى إلى صالح رسالة طويلة حفظ منها: وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئًا لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ما قد علمت، فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم، وحكم الله تعالى: ﴿أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (النجم: ٣٨)، وأحق الوصايا أن تحفظ وصية رسول الله فإنه قال: «من ظلم معاهدًا وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه».

وقال القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج يوصى هارون الرشيد بأهل الذمة: وقد ينبغى يا أمير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم فى الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد ﷺ حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم.

وكان فيما تكلم به عمر بن الخطاب ﷺ عند وفاته (أوصى الخليفة بعدى بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من وراءهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم).

ولا يفوتنا هنا أن نروى ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عندما خاطب أمير التتر قطلو شاه بإطلاق الأسرى، فسمح له بالمسلمين وأبى أن يسمح له بأهل الذمة؛ إذ أرسل للأمير: لابد من انفكاك جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا، ولا تدع أسيرًا لا من أهل الملة ولا من أهل الذمة، فأطلقهم له.

وعلى كل حال فإن تاريخ المسلمين فى فتوحاتهم حافل بالشواهد على حسن معاملة المسلمين لليهود والنصارى، وفى العهود التى قدمنا مما أبرمه خالد بن الوليد وغيره دليل واضح وآية بينة على أن المسلمين فى علاقاتهم المدنية مع غيرهم من الوفاء بالمحل الذى لا ينكر، فقد كانوا يمنحونهم كل حماية وصيانة وأمن وسلام لهم لأهلهم ولصلبانهم وكنائسهم.

أما حديث الخليفة عمر عند فتح بيت المقدس وحديث أبى عبيدة عند فتح بلاد الشام فهما واسطة العقد فى هذا الباب.

لما طال على أهل إيليا (بيت المقدس) الحصار رغبوا فى الصلح على شرط أن يكون المتولى لعقده عمر بن الخطاب، وأن تسلم له المدينة، فكتب إليه ووقفت الحرب انتظارًا لقدومه، فغادر المدينة إلى الشام فى ركب ليس فيه من العظمة المتكاملة شيء، وجاءته رسل أهل إيليا يطلبون السلام فسالمهم وكتب لهم كتابًا هذا نصه:

[بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار واحد منهم، ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيليا أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم اللصوص، فمن خرج فإنه آمن، وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية، ومن أحب من أهل إيليا أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وأرضهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرمن قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهلها، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما فى هذا الكتاب عهد ا لله وذمة رسول الله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذى عليهم من الجزية].

وبعد أن أعطاهم الأمان شخص إلى بين المقدس فتلقاه البطريرك وحادثه فى شئون

مختلفة، وطاف معه فى أرجاء المدينة، وزار أماكنها الشهيرة، حتى دخل كنيسة القيامة، وحان وقت الصلاة، فقال للبطريرك: أريد الصلاة، فقال له: صل موضعك، فأبى، وصلى على الدرجة التى على باب الكنيسة منفردًا، وخشى أن يصلى داخل الكنيسة حتى لا يقتدى المسلمون به ويصير بهم الأمر إلى اتخاذ الكنيسة مسجدًا، ويقولون: هنا صلى عمر، وكتب لهم أن لا يجمع على الدرجة للصلاة ولا يؤذن عليها، ثم بنى مسجدًا على الصخرة.

وقد ورد في العهد ألا يسكن بإيليا أحد من اليهود، والظاهر أن نصارى إيليا أبدوا هذه الرغبة فى اجتناب اليهود، فأجابهم إليها عمر، وأتم لهم ما فعله القياصرة .

أما حديث أبى عبيدة فى بلاد الشام فقد مر بك، ومما يستحق العناية فيه رده الأموال إلى أهل المدن التى صالحته لما ظن أنه عاجز عن الذود عنهم، ودلالة ذلك على صفة جوهرية فى المسلمين، وهى أنهم لا يأخذون من غيرهم إلا فى مقابل الحماية ودفع العدوان، فإذا لم يستطع المسلمون القيام بذلك فلا حق لهم فى الأخذ، وشبيه بهذا قول خالد بن الوليد فى عهد له مع بعض من عاهدوه: إنى عاهدتكم على الجزية والمنعة على عشرة آلاف دينار، القوى على قدرته، والمقل على إقلاله فى كل سنة، وإنك قد بقيت على قومك، وإن قومك قد رضوا بك، وقد قبلت ومن معي من المسلمين ورضيت ورضى قومك، فلك الذمة والمنعة، فإن منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا حتى نمنعكم.

هذا.. وللخليفة عمر العجب العاجب فى هذا الباب؛ مما يدل على أن الإسلام شرع لأهله مفخرة الزمان فى العدل وأخذ الناس بالحسنى مهما تباين دينهم واختلفت عقائدهم، فقد مر ﷺ بطريق الشام على قوم قد أقيموا فى الشمس يصب على رءوسهم الزيت، فقال: ما بال هؤلاء ؟ فقالوا: عليهم الجزية لم يؤدوها، فقال عمر: فما يقولون هم وما يعتذرون به فى الجزية؟ قالو: يقولون لا نجد، قال: فدعوهم لا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تعذبوا الناس، فإن الذين يعذبون الناس فى الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة**»، وأمر بهم فخلى سبيلهم.

ومر بباب قوم وعليه سائل يسأل : (شيخ كبير ضرير البصر) فضرب عضده من خلفه، وقال: من أى أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودى، قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله، فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه فوا الله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ التوبة: ٦٠) والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب. ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

أرأيت كيف كان الخليفة يرفق بمساكين أهل الذمة ويحنو على ضعفائهم، ويمنح المحتاجين منهم ما يسد به حاجتهم، وأن العرب المسلمين كانوا فى وضع الجزية على مخالفيهم فى الدين غير قساة ولا غلاة، وأن وجهتهم كانت الإصلاح وكف الأذى، فإن صلح الناس وانتهوا عن الإيذاء، فما لحكام المسلمين عليهم من سبيل، وقد كانت نظرتهم إلى الجزية نظرة التبادل، فأهل الذمة يعطون وعلى المسلمين الحماية، وكانوا فى ذلك أهدى من سواهم من الأمم، فقد كان وضع الجزية على الشعوب المغلوبة عادة مألوفة منذ عهد طويل قبل الإسلام، ففى عهد سليمان بن داود كان سكان فلسطين الذين بقوا فيها غرباء بين الإسرائيليين يبذلون الجزية كما ورد فى سفر الملوك، وكان الرومان والفرس يجتبون الجزية، وقد سلك العرب سبيل من سبقهم فى هذه الوسائل المالية بعد أن صبغوها بصبغتهم، ولكن الغاية السياسية كانت تغلب عندهم كثيرًا الغاية المالية، فقد وضعوها على طريقة التبادل، وعلى هذا الأساس كانوا يصالحون عليها ويعفون منها فريقًا من اليهود والنصارى جزاء معونتهم وتأييدهم.

وقد سن الخليفة العادل عمر أن من يستعان به من غير الملة لا يدفع جزية، كما روى الطبرى فى حوادث سنة ٢٢ للهجرة من أمر ملك سهر راذ الذى قال الأمير فى وجهته: أنا اليوم منكم ويدى مع أيديكم .. وبارك الله لنا ولكم، وجزيتنا إليكم النصر والقيام بما تحبون فلا تذلونا بالجزية فتوهنونا لعدوكم ...

وقد روى البلاذرى فى فتوح البلدان قال: صالح أبو عبيدة بن الجراح أهل السامرة بالأردن وفلسطين -وكانوا عيونًا وأدلاء للمسلمين- على جزية رءوسهم وأعطاهم

أرضهم ، وقال في ص١٦٤: ثم إن أهل أنطاكية نقضوا وغدروا، فوجه إليهم أبو عبيدة من فتحها ثانية، وولاها بعد فتحها حبيب بن مسلمة الفهرى، فغزا الجراجمة فلم يقاتله أهلها، ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح، فصالحوه على أن يكونوا أعوانًا للمسلمين وعيونًا ومسالح في جبل اللكام، وألا يؤخذوا بالجزية وأن ينفلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حربًا في مغازيهم، ودخل من كان في مدينتهم من تاجر وأجير وتابع من الأنباط وغيرهم وأهل القرى في هذا الصلح، فسموا الرواديف؛ لأنهم تلوهم وليسوا منهم، ويقال: إنهم جاءوا بهم إلى عسكر المسلمين وهم أرداف لهم فسموا رواديف، فكان الجراجمة يستقيمون للولاة مرة ويعوجون أخرى، فيكاتبون الروم ويمالئونهم، فلما كانت أيام ابن الزبير وموت مروان ابن الحكم وطلب عبد الله الخلافة بعده لتوليته إياه عهده واستعداده للشخوص إلى العراق لمحاربة مصعب بن الزبير خرجت خيل للروم إلى جبل اللكام وعليها قائد من قوادهم، ثم صارت إلى لبنان وقد ضمت إليها جماعة كثيرة من الجراجمة وأنباط وعبيد أباق من عبيد المسلمين، فاضطر عبد الملك إلى أن صالحهم على ألف دينار في كل جمعة، وصالح طاغية الروم على مال يؤديه إليه لشغله عن محاربته وتخوفه أن يخرج إلى الشام فيغلب عليه، واقتدى في صلحه بمعاوية حين شغل بحرب العراق فإنه صالحهم على أن يؤدي إليهم مالاً وارتهن منهم رهناء وضعهم ببعلبك ، ولما كانت سنة تسع وثمانين اجتمع الجراجمة إلى مدينتهم وأتاهم قوم من الروم من قبل الإسكندرية وروسس، فوجه الوليد بن عبد الملك إليهم مسلمة بن عبد الملك فأناخ عليهم في خلق من الخالق، فافتتحها على أن ينزلوا بحيث أحبوا من الشام، ويجرى على كل امرئ منهم ثمانية دنانير وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت وهو مدان من قمح وقسطان من زيت، على ألا يكرهوا أو أحد من أولادهم ونسائهم على ترك النصرانية، وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين، ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية، وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة، وعلى أن يؤخذ من تجارتهم وأموال موسريهم ما يؤخذ من أموال المسلمين.

ويؤخذ من هذه العهود أن المسلمين كانوا يبالغون أحيانًا في تسامحهم مع غيرهم

حتى يجعلوا لهم جميع مزايا المسلمين من حماية وترك للجزية وإعطائهم من الأنفال إذا اشتركوا فى القتل، كما يتجلى ذلك من صور الصلح التى سقناها.

وقد تكلمنا فى الذمة باعتبارها ركنًا وطيدًا من أركان العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم من الأمم، وثمت كلام يتبع الكلام فى الذمة كالجزية وما إليها سيأتى له محل يذكر فيه، وإنما يحسن هنا أن نلم إلمامة بالقاعدة العامة فى شأن الذميين، وهي أن حكم الإسلام معاملة أهل البلاد المفتوحة من اليهود والنصارى والصابئين والمجوس وغيرهم معاملة خاصة، فيبقون جميعًا فى دار الإسلام آمنين على أنفسهم وأهلهم ودينهم ما داموا قائمين بالعهود التى عاهدوا عليها فى مقدمتها أداء الجزية، وتؤخذ الجزية عند أبى حنيفة من الجميع ما عدا مشركى العرب والمرتدين.

روى الزهرى أنه ﷺ صالح عبدة الأوثان إلا من كان من العرب، وعند الشافعى تؤخذ من أهل الكتاب فقط، واحتج بالآية الكريمة ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩).

قال الشافعى: مفهوم هذه الآية يقتضى تخصيص الجزية بأهل الكتاب، ويؤيده أن عمر ﷺ لم يكن يأخذ الجزية من المجوس، وكان القياس أن يخرج المجوس من حكم الجزية عندهم، ولكنهم ألحقوا المجوس بأهل الكتاب لما روى أن عبد الرحمن ابن عوف شهد عند عمر بأن النبى ﷺ أخذها من مجوس هجر، وقال: سنوا بهم سنة أهل الكتاب؛ وذلك لأن لهم شبهة كتاب فألحقوا بالكتابيين.

وعند مالك رحمه الله تعالى تؤخذ الجرية من كل كافر إلا المرتد.

وفى هذه الآراء الواسعة السمحة متسع لمعاملة الناس جميعًا إلا المرتدين على أساس من السلم متين، وإلى هنا انتهى الكلام فى الذمة، ويتبع ذلك بحث المعاهدات فى الإسلام؛ لما أنها أساس للعلاقات المدنية بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم أيضًا .

المعاهدات

إذا كان الناس قد أجمعوا على تعظيم المعاهدات واحترام الوفاء بالعهود والمواثيق فإن للإسلام فى ذلك القدح المعلى بما ورد فى القرآن من الآيات الجمة والسنة من

الأحاديث الكثيرة فى الحث على الوفاء بالعهود وعدم الغدر، قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً﴾ (النحل: ٩١) وقال جل شأنه: ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾ (النحل: ٩٢)، وقال سبحانه: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤) وقال جل شأنه: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ (النساء: ٩٠) وقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ (الأنفال: ٧٢).

وإذا ألقيت نظرة على الآيتين الأخيرتين وجدت الأولى منهما تنص -فيما هو متبادر منها- على وجوب احترام الأرض التى فى حوزة قوم عقدوا ميثاقًا مع المسلمين، وأنها تحمى الواصل إليها، والثانية تجعل حق الميثاق فوق كل حق، وتمنع نصر المستغيثين ولو كانوا إخوانًا فى الدين على أهل الميثاق.

والمعاهدات عند الفقهاء أمان يشمل جماعات وقبائل وشعوبًا، وهى (فى المذهب القائل: إن الحرب أصل العلاقة بين المسلمين وسواهم) تخالف الأوامر بالانصراف إلى الجهاد، فلا يمكن أن تعقد إلا بحكم الضرورة، وسواء أكانت ألفاظًا مكتوبة أو غير مكتوبة لها شروط أو مجردة عن الشروط لا تعدو حالة الأمان الذى يصحبه النقض متى عادت القوة للمسلمين، ولا يشترط إلا أن تراعى قواعد النبذ المعروفة.

وإذا وادع المسلمون قومًا من المشركين فلا يحل لهم أن يأخذوا شيئًا من أموالهم إلا بطيب أنفسهم؛ للعهد الذى جرى بيننا وبينهم؛ فإن ذلك العهد فى حرمة التعرض للأموال والنفوس بمنزلة الإسلام، فكما لا يحل شيء من أموال المسلمين إلا بطيب أنفسهم، فكذلك لا يحل شيء من أموال المعاهدين؛ وهذا لأن فى الأخذ بغير طيب أنفسهم معنى الغدر وترك الوفاء بالعهد. وكان رسول الله ﷺ يقول: (**المسلمون عند شروطهم**).

وإذا وادع المسلمون قومًا سنين معلومة فإنه ينبغى لهم أن يكتبوا بذلك كتابًا، وقد أمر النبى ﷺ بأن تكتب نسختان من صلح الحديبية، فصار هذا أصلاً فى الباب، ولأن كل واحد من الفريقين محتاج إلى نسخة حتى إذا نازعه الفريق الآخر فى شروط رجع إليها .

وقد اختار محمد بن الحسن أن يقال: هذا ما توادع عليه الخليفة فلان ومن معه من أهل مملكته، ويبدأ بذكر التاريخ، وذلك يذكرنا بما هو متبع فى المعاهدات الدولية الآن، فقد نص علماء القانون الدولى على أن المعاهدات تدون، وإذا تم تدوينها أمضاها المفوضون ووقعوها بالأختام، والتوقيع يكون بترتيب الحروف الأولى الهجائية لأسماء الدول باللغة الفرنسية، وبهذا ينتهي عمل المفوضين.

وإذا لم تدع إلى المعاهدة ضرورة لم يجز عقدها فى مذهب جمهور الفقهاء القائلين: إن أصل العلاقة الحرب، ولكن يجوز للإمام أن يوادع المشركين أربعة أشهر فما دونها ولا يزيد عليها؛ لقوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ (التوبة: ٢) (هكذا ذكر الماوردى فى الأحكام السلطانية).

وإذا كانت هناك ضرورة للمعاهدة أبرمها إمام المسلمين مع الأعداء، ولا يقتصر الحكم على المدة المروية فى صلح الحديبية عند الحنفية لتعدى المعنى إلى ما زاد عليها مما قد يكون فيه مصلحة للمسلمين.

ويشترط الماوردى فى كتاب الأحكام السلطانية الذى ألفه فى مذهب الإمام الشافعى عليه رضوان الله ألا يجاوز أكثرها عشر سنين فإن هادنهم أكثر من ذلك بطلت الهدنة، وذلك استنادًا إلى المدة المروية فى صلح الحديبية.

وإذا رأى الإمام الحريص على سلامة المسلمين ودفع الأخطار التى تهددهم ضرورة المعاهدة على سلم دائم لم يجز له ذلك عند الفقهاء؛ لأن هذا إلغاء لفريضة الجهاد، وكل معاهدة يعاقد عليها يستطيع نقضها إذا راعى قواعد النبذ، وهذا قريب مما يقرره علماء القانون الدولى من أن تقييد سيادة الدولة بمعاهدة دائمة تجعل الاستقلال غير تام، وإليك ما قاله بعض المؤلفين فى هذا الموضوع : إذا كانت سيادة الدولة مقيدة فإنها لا تكون مستقلة استقلالاً تامًا ولو كانت توصف فى الوثائق السياسية بأنها مستقلة، لأن

قيد السيادة الخارجية قيد للاستقلال فإذا قيدت معاهدة دائمة حق دولة فى عقد المعاهدات مع الدول الأخرى بضرورة مصادفة ودولة أجنبية كانت سيادتهم الخارجية ناقصة واستقلالها غير تام.

ومن سياسة المسلمين أن يحتفظوا بعزتهم فى معاهداتهم، ومن التطبيق على ذلك ما يقوله الفقهاء: وإذا حاصر العدو المسلمين فأبوا موادعتهم إلا أن يؤدوا إليهم شيئًا معلومًا كل سنة فلا ينبغى للإمام إن يجيبهم إلى ذلك؛ لما فيه من الدنية والمذلة إلا عند تحقق الضرورة، وهو أن يخاف المسلمون الهلاك على أنفسهم وقد جاء فى الحديث:«اجعل مالك دون نفسك، ونفسك دون دينك».

فإذا رأى الإمام أن فى ذلك خيرًا لهم فحينئذ لا بأس أن يفعله لما روى في غزوة الخندق أن الرسول ﷺ بعث إلى عيينة بن حصن، وطلب منه أن يرجع ومن معه على أن يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة فأبى إلا النصف، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدى رسول الله ﷺ قام سيدا الأنصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضى الله تعالى عنهما، وقالا: يا رسول الله، إن كان هذا عن وحى، فامض لما أمرت به، وإن كان رأيًا رأيته فقد كنا وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين، فكانوا لا يطمعون فى ثمار المدينة إلا بشراء أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية، لا نعطيهم إلا السيف، فقال رسول الله ﷺ : إنى رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة فأحببت أن أصرفهم عنكم، فإذا أبيتم ذلك فأنتم وأولئك، اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف.

فقد مال رسول الله إلى الصلح فى الابتداء لما أحس الضعف بالمسلمين وحين رأى القوة فيهم امتنع من ذلك .

وكان يعطى المؤلفة قلوبهم من الصدقة لدفع الضرر عن المسلمين، فدل على أنه لا بأس بذلك عند خوف الضرر، فإنهم لو ظهروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال وسبوا الذرارى، فدفع بعض المال ليسلم المسلمون فى ذراريهم وسائر أموالهم أهون وأنفع (انظر المبسوط ج ١٠).

ومتى تمت المعـاهدة فلا تنقض بجنايات بعض الأفـراد من الدولـة المعاهدة، قـال صـاحب السير الكبير: (إذا وادع إمام المسلمين أهل دار الحرب فخرج رجل من أهل تلك الدار فقطع الطريق فى دار الإسلام، وأخاف السبيل، فأخذه المسلمون، فليس هذا نقضًا منه للعهد؛ لأن أهل تلك الدار فى أمان المسلمين بتلك الموادعة، وكذلك العدد منهم إذا فعلوا ذلك ولم يكونوا أهل منعة؛ لأنهم فى هذا سواء، وإن فعلوا ذلك وكانوا من أهل منعة علانية فى دار الإسلام بغير أمر من ملكهم وأهل مملكته فهؤلاء ناقضون للعهد، وأما الملك وأهل مملكتهم فهم على موادعتهم ولا يؤخذون بذنب غيرهم، وإن خرجوا بإذن ملكهم فقد نقضوا جميعًا للعهد، وأهل المملكة تتبع الملك فى الموادعة والمقاتلة؛ لانقيادهم له ورضاهم بما يأمر به، وإن كانت الجماعة التى خرجت للقتال خرجت بعلم ملكهم فلم ينههم ولم يأمرهم فهذا وما قبله سواء، وكان الواجب بحكم الموادعة أن يمنعهم إذا قدر على ذلك، وأن يخبر المسلمين بأمرهم إن لم يقدر، فإذا ترك ما هو مستحق عليه بحكم الموادعة كان ذلك بمنزلة أمره إياهم بالقتال.

ولو تغيرت دار بعض الموادعين بالأسر أو بالتحاقهم بدار أخرى وخروجهم على أهل دارهم لم يبق لهم عهد؛ لأنهم صاروا من أهل الدار التى اتخذوها وتركوا دار العهد .

قال فى السير تطبيقًا على ذلك: ولو أن قومًا من موادعينا أسرهم أهل دار أخرى فأدخلوهم دارهم أو خرجوا هم على أهل دارهم وحاربوهم والتحقوا بأهل دار أخرى، ثم ظهر المسلمون على أهل تلك الدار كانوا فيئًا للمسلمين؛ لأنهم صاروا من أهل الدار الأخرى حين التحقوا بهم منابذين لأهل دارهم محاربين لهم، ولا ينبغى أن يبقى بيننا وبينهم حكم الموادعة؛ لأن ذلك كان ثابتًا لهم باعتبار دارهم، وكذلك الأسرى فقد صاروا مقهورين فى يد أهل الدار الأخرى.

ولو أن أهل الموادعة غلبوا على أهل الدار الأخرى فليس للمسلمين أن يعرضوا لهم، وإن كان الذين لا موادعة بيننا وبينهم هم الذين غلبوا على بلاد الموادعين فلا بأس للمسلمين أن يغيروا على الدارين جميعًا لما بينا أن الموادعين فى حكم الدار مع القاهرين.

والمعتبر فى حكم الدار هو السلطان وظهور الحكم، فإن كان الحكم حكم الموادعين بظهورهم على الدار الأخرى، كانت الدار دار موادعة، وإن كان الحكم حكم غير الموادعين أو سلطان آخر فى الدار الأخرى ليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة.

ورتبة الموادعة متأخرة عن عقد الجزية؛ لأن فى الجزية ما يدل على ضعف المعقود له، وفى الموادعة ما يدل على قوته.

وهى فى الشرع صلح يقع بين زعيمين فى زمن معلوم بشروط مخصوصة، ومن هذه الشروط أن يتولى الصلح الإمام الأعظم أو نائبه إذا كان المعقود عليه إقليمًا كالهند والروم ونحوهما، أو مهادنة الكفار مطلقًا، أما إذا كان المعقود عليه بعض القرى والأطراف فلآحاد الولاة المجاورين، لهم عقد الصلح معهم، ومنها أن يكون فى ذلك مصلحة للمسلمين بأن يكون فيهم ضعف أو فى مالهم قلة، أو كان إسلام المعاقدين متوقعًا بسبب اختلاطهم بالمسلمين، أو كان قبولهم الجزية متوقعًا من غير قتال وإنفاق مال، ومنها ألا يكون فى العقد شرط يأباه الإسلام إلا ما قضت به الضرورة، والأصل فى ذلك قوله ﷺ : «**كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل**».

وتأمل هذه الفقرة السابقة فلعلك تجد لها شبهًا بما قرره علماء القانون الدولى؛ إذ يقولون: إن المعاهدات التى لا تتفق مع الدستور تعتبر باطلة؛ لأن القواعد المقررة فى الدستور لعقد المعاهدات تؤثر فى حقوق الدول الأجنبية المتعاقدة مع الدولة، وبناء على ذلك لو أن دولة من الدول تولت عقد معاهدة مع دولة أخرى وورد فى المعاهدة شروط تتنافى مع دستورها أو كانت المعاهدة جميعها تتنافى مع الدستور كانت الشروط باطلة أو المعاهدة جميعها، وذلك يماثل ما قلنا آنفًا من أن فقهاء المسلمين يرون أن الشروط التى تشتمل عليها المعاهدة إذا كان الإسلام يأباها كانت باطلة؛ إذ دستور المسلمين هو الإسلام أو هو كتاب الله الذى ينص عليه الرسول ﷺ فى الحديث السابق (**كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل**).

وكان المسلمون وسواهم فى الأيام الخالية يحلفون الأيمان لتثبيت العهود ويأخذون الرهائن، وقد كره صاحب السير أن يعطى المسلمون رهائن بدون تحقق الضرورة؛ لأن

المشـركين لا يؤمنـون على رجـال المسـلمين، وإن كـانوا يعطون رهنًـا مثـل ذلك من رجالهم؛ إذ ليـس ثمـة مـا يمنع المشـركين من الغدر بالمسـلمين، أمـا المسـلمون فدينهم يـأمرهم بعدم الغـدر، حتى ولو نقـض الأعداء العهـد، فقد سـنوا لذلك نظامًـا فقـال فقهاؤهم: لا يجوز للمسـلمين أن يقتلوا ما فـى أيديهم من الرهائن إذا نقض أصحابهم العهد.

وقد قلنا لك فيمـا سبق: إن الروم نقضوا عهدهـم فى زمن معاوية وفى يده رهائن، فـامتنع المسـلمون جميعًـا من قتلهـم وخلوا سـبيلهم، وقـالوا: وفـاء بغدر خير من غدر بغدر.

وقـال النبى ﷺ : «**أد الأمانـة لمن ائتمنـك ولا تخن مـن خـانك**» فـإذا لم يجز قتل الرهائن لم يجر إطلاقهم ما لم نحـاربهم، فإذا حاربناهم وجب إطلاق رهائنهم، ثم ينظر فيهم فإن كـانوا رجالاً وجب إبلاغهم مأمنهم، وإن كانوا ذرارى نساء وأطفالاً وجب إيصالهم إلى أهلهم؛ لأنهم أتباع لا ينفردون بأنفسهم (انظر الماوردى ص ٤٩).

ومن أول الأعمال التى عملها ﷺ أن كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهـم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهـم، وشرط لهم، وقد جاء فيـه (**وإن من اتبعنـا من يهـود فـإن لـه النصر والأسـوة غـير مظلومـين ولا متناصر عليهم**) وفيه (**وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسـلمين دينهم، مواليهم وأنفسـهم إلا من ظلم فإنـه لا يوتغ إلا نفسـه وأهل بيتـه**) وهكذا قـال عن غير يهـود بنى عوف، وفيه (**وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسـلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن الجار كـالنفس غير مضار ولا آثم، وإنـه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنه ما كـان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشـتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عـز وجل وإلى محمد رسـول الله ﷺ، وإن ا لله على أتقى مـا فى هذه الصحيفـة وأبره، وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلـح يصالحونه ويلبسـونه فإنهم يصالحونـه ويلبسـونه**) انظر تاريخ الأمم الإسلامية للخضري.

وجرى صلح الحديبية فى السنة السادسة للهجرة، وكان النبى ﷺ وأصحابه ﷺ خرجوا يريدون دخول مكة معتمرين ولا يريدون حربًا، فساروا حتى إذا كانوا بالثنية التى يهبط منها على قريش جاءهم بديل ورقاء الخزاعى فى نفر من قومه خزاعة، وكانت خزاعه عيبة (أي موضع السر) نصح رسول الله ﷺ مسلمها ومشركها لا يخفون عنه شيئًا كان بمكة، وقد جاءوا يسألونه عن سبب مجيئه، فأجابهم أنه لم يأت يريد حربًا، وإنما جاء زائرًا للبيت معظمًا له، فرجعوا وأعلموهم بذلك فاتهمتهم قريش وجبهوهم، وقالوا: وإن كان جاء لا يريد قتالاً فوا الله لا يدخلها علينا عنوة أبدًا ولا تتحدث بذلك عنا العرب، ثم بعثوا إليه رسولاً آخر من بنى عامر فأخبره ﷺ بمثل ما أخبر به بديلاً، ثم بعثوا إليه الحليس بن علقمة الكنانى سيد الأحابيش فلما رآه ﷺ، قال: هذا من قوم يتألهون، فابعثوا الهدى فى وجهه حتى يراه، فلما رأى الهدى يسيل عليه من عرض الوادى، رجع إلى قريش ولم يصل إلى رسول الله ﷺ إعظامًا لما رأى، فقال لهم: ذلك، فقالوا: اجلس فإنما أنت أعرابى لا علم لك، فغضب الحليس عند ذلك، وقال: يا معشر قريش ما على هذا حالفناكم، أيصد عن البيت من جاء معظمًا له، والذى نفس الحليس بيده لتخلن بين محمد وبين ما جاء له أو لأنفرن بالأحابيش نفرة رجل واحد، فقالوا له: كف عنا يا حليس حتى نأخذ لأنفسنا ما نرضى به، ثم بعثوا له عروة بن مسعود الثقفى فخرج حتى جاءه، وقال له: يا محمد أجمعت أوباش الناس ثم جئت بهم إلى بيضتك لتفضها بهم، إنها قريش قد خرجت معها العوذ المطافيل قد لبسوا جلود النمور يعاهدون الله لا تدخلها عليهم عنوة أبدًا، وايم الله لكأنى بهؤلاء قد انكشفوا عنك، ولما كانت هذه الكلمة شديدة لا يحتملها المسلمون، نال منه أبو بكر ﷺ ثم كلمه ﷺ بما كلم به أصحابه، وأخبره أنه لم يأت يريد حربًا، وقد هال عروة ما رآه من شدة احترام المسلمين لرسول الله ﷺ ومحبتهم، فرجع إلى قريش، وقال: يا معشر قريش قد جئت كسرى فى ملكه وقيصر فى ملكه والنجاشى فى ملكه، وإنى والله ما رأيت ملكًا قط مثل محمد فى أصحابه، ولقد رأيت قومًا لا يسلمونه لشيء أبدًا، فروا رأيكم.

بعثت قريش بعد ذلك سهيل بن عمرو العامرى، وقالوا له: إيت محمدًا فصالحه،

ولا يكن فى صلحه إلا أن يرجع عنا عامه هذا، فوا الله لا تتحدث العرب عنا أنه دخلها عنوة أبدًا، فأتاه سهيل بن عمرو فلما رآه ﷺ قال: أراد القوم الصلح حين بعثوا هذا الرجل، فجاء سهيل وتكلم مع الرسول فى أمر الصلح واتفقا على قواعده وهى :

(١) أن الرسـول يرجع من عامه فلا يدخل مكة، وإذا كان العام القابل دخلها المسلمون فأقاموا بها ثلاثًا معهم سلاح الراكب السيوف فى القرب بعد أن تخرج منها قريش .

(٢) وضع الحرب بين الفريقين عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف معظمهم عن بعض .

(٣) من أتى محمدًا من قريش رده عليهم، ومن جاء قريشًا ممن مع محمد لم يردوه عليه .

(٤) من أحب أن يدخل فى عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه.

ثم دعا عليًّا ليكتب بذلك، فأملى عليه: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال سهيل: اكتب باسمك اللهم، فأقره ﷺ بذلك، ثم أملى هذا: ما صالح عليه محمد رسول الله ، فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول ما قاتلتك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فقال ﷺ : اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله وسهيل بن عمرو.

ولما كتبت هذه الصحيفة دخلت خزاعة في عهد رسول الله ﷺ ، ودخلت بنو بكر في عهد قريش.

وبينا الكتاب يكتب إذ جاء أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف فى قيوده قد انفلت إلى المسلمين، فلما رأى سهيل ابنه قام إليه، وأخذ بتلابيبه، وقال: يا محمد قد لجت القضية بينى وبينك قبل أن يأتيك هذا، قال: صدقت، وأبو جندل ينادى يا معشر المسلمين أأرد إلى المشركين يفتنوننى فى دينى، ولم تكن هناك حيلة إلا أن يرد أبو جندل عملاً بوثيقة الصلح، وعملاً بالآية الكريمة: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ (الأنفال: ٧٢).

كانت نفوس بعض المسلمين بعد نهاية هذا الصلح غاضبة لما رأوه من هذه الشروط التى رضيها ﷺ وظن بعضهم أنها لا تليق بالمسلمين حتى أن عمر بن الخطاب ﷺ قال: يارسول الله، ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أو لسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطى الدنية فى ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولم يضيعنى، ثم نزلت بعد ذلك سورة الفتح التى سمت فى أولها هذه الحادثة فتحًا مبينًا .

ولما دخل المسلمون مكة في عام قابل على نحو ما اشترطوه، قالت قريش لعليّ كرم الله وجهه: هذا آخر يوم من شروط صاحبك فمره فليخرج، فقال الرسول: نعم، فخرج وأراد أن يؤدب لقريش مأدبة فلم يجيبوا إليها .

وبقيت الهدنة بين الفريقين إلى أن وقعت حرب بين خزاعة وبنى بكر، فأمدت قريش بنى بكر بسلاح وطعام وظللت عليهم حتى ظهروا على بنى كعب وقتلوا منهم، وكان ذلك نقضًا للعهد، وحاول أبو سفيان أن يجيد الحلف ويصلح بين الناس فلم يجب النبى ﷺ غضباً لخزاعة، ثم سار إلى مكة وفتحها .

هذه خلاصة صلح الحديبية نقلناها لك من كتب السيرة؛ لأنها تعتبر من أظهر الأصول الإسلامية التى تنبنى عليها المسالمة بين المسلمين وسواهم، وقد ألمعنا فيما سبق إلى مزايا هذا الصلح، وإنا نعيد ذكرها هنا بشىء من الإسهاب، فقد يستنبط الفكر منه قواعد بسبيل فيما نحن فيه .

نقل النووى عن العلماء : أن المصلحة المترتبة على هذا الصلح هى ما ظهر من ثمراته الباهرة وفوائده المتظاهرة التى علمها النبى ﷺ وخفيت عليهم، فحمله ذلك على موافقتهم، وذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين، ولا يظهر عندهم أحوال النبى ﷺ كما هى، ولا يجتمعون بمن يعلمهم بها مفصلة، فلما حصل الصلح اختلطوا بالمسلمين وجاءوا إلى المدينة، وجاء المسلمون إلى مكة وخلوا بأهلهم وأصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحونهم ويسمعوا منهم أحوال النبى ﷺ ومعجزاته الظاهرة وأعلام نبوته المتظاهرة وحسن سيرته وجميل طريقته، وعاينوا بأنفسهم كثيراً من ذلك؛ فمالت أنفسهم إلى الإيمان حتى بادر خلق منهم إلى الإسلام قبل فتح مكة،

فأسلموا فيما بين صلح الحديبية وفتح مكة كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص وغيرهما، وازداد الذين لم يسلموا ميلاً إلى الإسلام، فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم لما قد تم لهم من هذا الميل .

وقد أضاف بعضهم إلى مزايا هذا الصلح مزايا أخرى خفيت عن الصحابة، و لم تخف على الرسول ﷺ، فقد اعترف للمسلمين فى هذه المعاهدة بأنهم قوة مستقلة نظير قريش، وهيأت الهدنة للمسلمين فرصة لنشر دينهم فى جزيرة العرب بلا معارضة، ثم إن النبى كان واثقاً من إخلاص أصحابه وحبهم له وشدة تمسكهم بالعقيدة الإسلامية فلا يخشى أن ينضموا إلى قريش، بينما كان يتوقع إسلام بعض القبائل، وفوق ذلك فقد سمح له بزيارة مكة للاعتمار مع المسلمين فى العام القابل والإقامة بها مدة ثلاثة أيام من غير أن يتعرضوا له بسوء، وبسبب ماجاء فى هذه المعاهدة من المزايا ازداد عدد المسلمين زيادة عظيمة، فبعد أن كان عدد الجيش فى الحديبية (١٤٠٠) بلغ عدده عند فتح مكة بعد عامين (١٠٠٠٠) وفى دائرة المعارف الإسلامية (أن محمدًا ﷺ فاز فى صلح الحديبية على قريش فوزًا سياسيًّا باهرًا) (انظر كتاب محمد رسول ا لله ﷺ لمحمد رضا).

ومن هذا العهد نرى أن الإسلام فى معاهداته لا يضيق عما يتبعه ساسة العالم اليوم فى عهودهم، وأن الدولة الإسلامية إذا شاءت أن تعين من يتكلم باسمها فى مفاوضات مع أعدائها، فليس على من تعينهم جناح إذا بحثوا مصلحة الدولة من شتى نواحيها ثم أمضوا عهدهم على نحو ما فعل سيد المشترعين رسول ا لله ﷺ، وإنك إذا تابعت النظر فى هذا الكتاب استنبطت منه كثيراً من القواعد عرضنا لها فى دراستنا هذه في مواضع مختلفة كلما عرضت مناسبة .

وقد جرت مفاوضات فى هذه الهدنة تدل على مقدار ما كان عند هؤلاء القوم من شدة الحذر إذا أرادوا أن يعقلوا عهدًا سياسيًّا، فقد اتخذوا مثل ساسة اليوم أساليب التأجيل والأخذ والرد، وعملوا على أن يجتنبوا فى العقد كل ما من شأنه أن يخلق سابقة أو أن يكون حجة تفضيل الفريق على فريق، وقد تسامح النبى ﷺ كثيراً فى وضع صيغة العهد، ولكنه كان فى الحقيقة السياسى الحكيم، وكان فى هذا التسامح

وإبرام العهد مصداق قوله ﷺ: (أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني) فقد رأيت من ثمراته ما شرحنا لك .

ومن هذه الدقة التي رويت في كتابة هذا الصلح أخذ الفقهاء أن الاحتياط مطلوب في عقد المعاهدات، قال صاحب السير الكبير: (ثم المقصود به التوثق والاحتياط، فينبغي أن يكتب على أحوط الوجوه، ويتحرز فيه من طعن كل طاعن إليه وقعت الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢) ومعلوم أن ما علمه أن يكون صوابًا مجمعًا عليه، فينبغي أن يكتب على وجه لا يكون لأحد فيه طعن .

ويتصل بهذا الموضوع علاقة المسلمين السياسية مع غيرهم، وهذه العلاقة تتمثل في الكتب التي أرسلها الرسول ﷺ إلى ملوك زمانه، فإنه بعد أن فرغ ﷺ من أمر الحديبية أخذ يعمل كما يعمل الملوك والرؤساء حين اعتلائهم العروش بإعلام الملوك الآخرين بما حدث في الحجاز، وذلك بدعوتهم إلى الإسلام، واختار من أصحابه رسلاً يحملون كتباً موضوعًا عليها خاتمه، وتكاد تكون هذه الكتب بنص واحد والاختلاف يسير .

وقد بدأ بإرسال كتاب إلى قيصر، وحمله دحية بن خليفة الكلبي، وكان هرقل حينئذ قد كشفت عنه جنود فارس فمشى من حمص إلى إيلياء وفاءً لنذر قد نذره أنه إذا ظهر على الفرس زار القدس حاجًّا ماشيًا على قدميه، وفي أثناء سفره سلم إليه حاكم بصرى كتاب النبي ﷺ، وهذا نص الكتاب :

بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين وإن توليت فعليك إثم الإريسين ﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤).

وبعث النبي ﷺ حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس عظيم مصر بكتاب لا يخرج في معناه عن المتقدم، فأحسن تلقي الكتاب، وأجاب عليه، وبعث إلى النبي هدايا فيها مارية القبطية أم إبراهيم.

وأرسل عبد الله بن حذافة إلى كسرى بكتاب فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله إلى الناس كافة، لينذر من كان حيًّا، أسلم تسلم فإن أبيت فإنما عليك إثم المجوس).

وبعث الرسول عمرو بن أمية الضمرى إلى النجاشى بكتاب يدعوه فيه إلى الإسلام ويطلب منه أن يرسل جعفر بن أبى طالب ومن معه من مهاجرى الحبشة، فأحسن النجاشى استقبال الكتاب، وفعل ما طلب منه، حتى قال بعضهم: إنه أجاب داعى الله وأسلم .

وبعث ﷺ شجاع بن وهب من بنى أسد بن خزيمة إلى المنذر بن أبى شمر الغسانى فى الشام، وكتب إليه: (سلام على من اتبع الهدى وآمن بى، إنى أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك) ولما وصله الكتاب قال: من ينزع منى ملكى أنا سائر اليه .

هذا ما جرى فى زمن الرسول ﷺ ما يشبه المراسلات السياسية، وهى فى جملتها تدل على سياسته ﷺ مع الملوك، يدعوهم إلى عقيدة الله دعوة سهلة غير ملتوية، كما أنه يرى أن لها طريقة خاصة تفترق عن دعوة الساسة، فإن مراسلاته ﷺ مراسلات تمتزج فيها السياسة بالدين.

وقد ارتاب بعض المؤرخين الغربيين فى صحة هذه الكتب، وبخاصة ما أرسل منها إلى قيصر وكسرى والنجاشى، والمؤرخون الغربيون فى هذا الارتياب يجرون على طريقتهم من التشكيك الذى لا مبرر له فى كثير من الآثار الإسلامية، أما نحن فلا نرى مسوغاً لهذا الارتياب، فإن الكتاب الذى أرسل إلى المقوقس لا يزال محفوظًا فى مصر، والكتب الأخرى تكاد تكون بمعناه، وكان بين هؤلاء الملوك وجزيرة العرب صلات دائمة، فالدواعى إلى إرسال الكتب إليهم قائمة، وليس ثمة سبب يمنع إرسالها.

ومما يدلك على أن مراسلات الرسول إلى هؤلاء الملوك يمتزج فيها الدين بالسياسة، وأن أكثر هذه الكتب تدعو إلى الإسلام للنجاة من الإثم، والكتابان اللذان أرسلهما إلى قيصر والمقوقس يحتويان رأيه فى أهل الكتاب، وما بينهم وبين المسلمين من خلاف

دينى، فدعاهم جميعاً إلى كلمة سواء يمكن أن يتفق عليها جميع أصحاب الكتب المنزلة.

ولما اشتد كاهل المسلمين واتسع سلطانهم فى زمن الخلفاء الراشدين كانت الحروب لدفع العدوان -كما قلنا- أساس الصلات بينهم وبين غيرهم، ولكن مع ذلك جرت مكاتبات بين عمر وهرقل، وكانت " تتردد بينهما الرسل حتى أن زوج عمر ابن الخطاب بعثت إلى امرأة من بيت الملك فى الروم بهدية من ألطاف المدينة، فجمعت هذه نساءها وقالت: هذه هدية امرأه ملك العرب وبنت نبيهم، وكاتبتها وكافأتها، وأهدت لها فيما أهدت عقداً فاخراً، وفى رواية الطبرى أن ملك الروم ترك الغزو وكاتب عمر وقاربه وسأله عن كلمة يجتمع فيها العلم كله، فكتب إليه: أحب للناس ما تحب لنفسك، واكره لهم ما تكره لها تجتمع لك الحكمة كلها، واعتبر بالناس بما يليك تجتمع لك المعرفة كلها.

وعلى هذا النسق اتصلت المكاتبات السياسية بين خلفاء المسلمين والملوك، ولكنها على كل حال لا تشرح العلاقات السياسية فى ذلك العهد شرحاً يطفئ غليلاً، بل تكشف عن علاقات ضيقة، بالمقارنة إلى ما وصلت إليه علاقات الدول السياسية فى الوقت الحاضر، ولكنها على أى حال أصل لهذه العلاقات الواسعة فليس ما يمنع من اتخاذها أساسًا لمثل علاقات الدول فى شكلها الحديث.

ومما عثرنا عليه من الرسائل التى قد تعتبر رسائل سياسية بعد صدر الإسلام ودولة بنى أمية رسالة كتبها محمد بن الليث الرشيد إلى قسطنتين ملك الروم، وقد أقرها ابن طيفور فى كتاب المنظوم والمنثور، وإنا نورد لك هذه الرسالة وما بعدها لتعلم أن الروح الدينى كان له الغلب على الروح السياسى كما كان الأمر ، كذلك فى كتب الرسول التى ذكرناها، وهذه الرسالة طويلة جدًّا وصف فيها الكاتب الدين الإسلامى، وقارن بينه وبين الدين المسيحى بتفصيل واف، ثم قال: وإن أمير المؤمنين قد أحب أن ينصح لك فى أولى داريك بك، وأهم شأنيك لك؛ فدعاك إلى الإسلام وأمرك بالإيمان الذى به تدخل الجنة وتنجو من النار، فإن قبلت فحظك أصبت ونفسك أحرزت، ذلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم، وإن رددت نصيحة أمير المؤمنين فيما فيه الحظ فى آخرتك، فإن أمير المؤمنين ينصح لك فيما فيه الصلاح فى عاجلتك من الجزية التى

يبيض الله بها دماءكم ويحرم بها سباءكم ويجعلها قوامًا لمعاشكم وصلاحًا لبلادكم، وتوفيرًا لأموالكم، وأمنًا لجنابكم وسعة لسربكم، وبركة على فقرائكم، وغنى لأهل الحاجة والفاقة والمسكنة منكم .

ومن هذه المكاتبات التى نسوقها للاستدلال على روح ذلك العصر فى علاقاته السياسية أن ملك الروم كتب إلى المأمون يقول له :

أما بعد، فإن اجتماع المختلفين على حظهما أولى بهما فى الرأى مما عاد بالضرر عليهما، ولست حريًا أن تدع الحظ يصل إلى غيرك حظًا تحوزه لنفسك، وفى علمك كاف عن أخبارك، وقد كنت كتبت إليك داعيًا إلى المسالمة راغباً فى فضيلة المهادنة، لنضع أوزار الحرب، وتكون كل واحد لكل واحد وليًا حزبًا مع اتصال المرافق والفسح فى المتاجر وفك المستأسر وأمن الطرق والبيضة . فإن أبيت فلا أدب لك إلا فى الحرب، ولا أزخرف لك فى القول، فإنى لخائض إليك غمارها آخذ عليك أسدادها، شان عليك خيلها ورجلها، وأن أفعل، فبعد أن قدمت إليك المعذرة وأقمت بينى وبينك علم الحجة والسلام .

فأجاب المأمون على كتابه :

أما بعد، فقد بلغنى كتابك فيما سألت من الهدنة، ودعوت إليه من الموادعة، وخلطت فيه من اللين والشدة؛ مما استعطفت به من فسح المتاجر واتصال المرافق وفك الأسارى ورفع القتل والقتال، فلولا ما رجعت إليه من أعمال التؤدة، والأخذ بالحظ فى تقليب الفكرة، وأن لا أعتقد الرأي في مستقبله، إلا في إصلاح ما أوثره لجعلت جواب كتابك خيلاً تحمل من أهل البأس والنجدة والبصيرة ينازعونكم عن تحكم ويتقربون إلى الله بدمائكم ويشتغلون فى ذات الله ما نالهم من ألم شوكتكم، ثم أوصل لهم من الإمداد وأبلغ لهم كافيًا من العدة والعتاد، فهم أظمأ إلى موارد المنايا منكم إلى السلامة من مخوف موتهم عليكم، موعدهم إحدى الحسنيين عاجل غلبة أو كريم منقلب غير إنى رأيت أن أتقدم إليك بالموعظة التى يثبت الله بها عليك الحجة من الدعاء لك ولمن معك إلى الوحدانية والشريعة الحنفية، فإن أبيت ففدية توجب ذمة وتثبت نظرة، وأن ترتكب ذلك ففى يقين المعاينة لقولنا ما يغنى عن الإبلاغ فى القول

والإغراق فى الصنعة، والسلام على من اتبع الهدى .

والناظر فى هذه المكاتبات يرى أن العلاقة السياسية لم تتطور عما كانت عليه قبلاً، ولم تتسع دائرتها ليدخل فيها شىء من العلاقات التى يعرفها الدول بعد وصول العلاقات السياسية إلى ماوصلت إليه بعد .

نعم يروى المؤرخون أنه حصلت صلات ودية بين هارون الرشيد وشارلمان تشبه ما يعرف اليوم بالتحالف؛ وذلك أن الدولة العباسية تأثرت سياستها الخارجية بتأسيس دولة بنى أمية فى الأندلس، والأدارسة فى المغرب الأقصى، ولم يكن الأمويون فى الأندلس والأدارسة فى المغرب فى نظر العباسيين، إلا بغاة يجب إخضاعهم، والقضاء عليهم فلم يحجم العباسيون عن التألب عليهم ومناضلتهم بوسائل السياسة إذا عجزوا عن وسائل القتال فعقدوا هذه الصلات بين شارلمان وهارون كما عقدوا أيضاً صلات بينهم وبين بنى الأغلب ليكونوا ردءًا للخلافة، وعونًا لها على صد غارات هؤلاء البغاة وإخضاعهم إذا استطاعوا .

ومع هذاكله، فإنا لا نزال نرى أنه من الصعب جدًّا تحديد علاقات المسلمين السياسية بغيرهم فى ذلك العهد خارج هذه الدائرة الضيقة التى جرت فى حدودها مكاتبات الرسول ﷺ ومن جاء بعدها من الخلفاء واتبعها الذين ولوا أمر المسلمين من بعدهم فى العصور الأولى، وإن كانت فى جملتها صالحة لعلاقات سياسية واسعة النطاق وافية بالمطالب السياسية للدول .

القسم الثاني

السلطات في الإسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، اللهم إنا نستعينك ونستهديك.

السلطات فى الاسلام

تمهيد

ربما كان قيام السلطات ظاهرة من ظواهر الاجتماع البشرى؛ لأن كل جمعية لابد لها من صيانة حقوق أفرادها ومنع قويها أن يعتدى على ضعيفها ويسلبه حقه، وصيانة هذه الحقوق تستدعى قانوناً يشرع وقاضياً يحكم بمقتضى هذا القانون ومنفذاً يمضى ما يحكم به القاضى، وحينئذ فلا بد للناس من هذه السلطات الثلاث، وهى قديمة بقدمهم، غير أن الناس لم ينتبهوا لمعانيها ويحددوها فى أذهانهم ويضعوا لها هذه الأسماء؛ لأن ذلك أثر من آثار رقى الأمم وبلوغها حظًّا وافرًا من المدنية.

أما الأمم في بدواتها فلا تصل إلى هذا الشأو من تنظيم المعاني وتدوينها، ولكن الباحث يرى هذه المعاني ماثلةً في تاريخها، فإذا نظرت مثلاً إلى العرب قبل الإسلام وجدت هذه السلطات الثلاث، فلهم تشريع مستمد من العرف والعادات الجارية فيهم، ومن آراء الحكام في المشاكل التي تعرض عليهم، فإذا حكم في خصومة وشاع صومه وشاع حُكْمهُ؛ جاراه في ذلك الحكام، ولعل ما كان يرشدهم إلى وجه الصواب فى الخصومات ما غرس فى طباع الناس من الميل إلى العدل وما اقتبسوه من النصرانية واليهودية، وقد كان بينهم منْ يتدين بهما، وكان لأهل الدينين تشريع إلهى ﴿**وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ**﴾ (المائدة: ٤٧) ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ**﴾ (المائدة: ٤٤) ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾ (المائدة: ٤٥).

وكذلك كان لهم قضاة يرجعون اليهم إذا اختصم منهم خصمان، قال فى الجزء

الأول من بلوغ الأرب فى الكلام عن حكام العرب: (وكان لكل قبيلة من قبائلهم يتحاكمون إليه) وقال فى الميدانى فى عامر بن الظرب: (كان من حكماء العرب لا تعدل بفهمه فهمًا ولا بحكمه حكمًا) وقد ذكر الحكم والحكام على ألسنة شعرائهم من ذلك قول الأعشى:

حكمتموه فقضى بينكم — أبلج مثل القمر الزاهر
لا يأخذ الرشوة فى حكمه — ولا يبالى غبن الخاسر

ولكن يظهر أن القضاء عند العرب كان من قبيل ما نسميه اليوم بالتحكيم، فلم يكن للحكام سلطة مستمدة من الحكومة؛ إذْ لم تكن لهم حكومة، وكل ما فى الأمر أن الرجل إذا ما عُرِفَ بسداد الرأى وصحة الحكم والنزاهة وسعة العلم بوقائعهم ونسبهم اكتسب بذلك كله منزلة فى قومه تجعلهم يقصدونه إذا اشتجروا وينصبونه حكماً إذا اختلفوا دون أن يكون أحد من المتخاصمين ملزماً بالتقاضى أمامه، وقد يظهر لك ذلك مما رويناه من شعر الأعشى الذى قدمناه آنفاً.

أما التنفيذ فقد كان فى أكثر أمره التزاماً من المتخاصمين بالنزول على حكم القاضى ثقة بأصالة رأيه وصحة نظره، وذلك إلى ما عُرِفَ عن العرب من الوفاء بما التزموا به وتعاقدوا عليه، وقد يكون لهيبة القاضى وحرمة قبيلته أثر فى التنفيذ.

قال رجل من عدوان يمدح قاضيهم عامر بن الظرب :

ومنهم حكم يقضى — فلا ينقض ما يقضى

وقد أحس بعض سادات قريش بفوضى التقاضى والتنفيذ ورأوا أنه ليس هناك هيئة محترمة تفصل فى الخصومة ولها سلطان قوى تنفذ به حكمها، وآلمهم أن رأوا بعض الأفراد من قبيلة يعتزون بقبيلتهم فيسلبون أفراداً من قبيلة أخرى أضعف منها أموالهم أو نساءهم فيقبع المظلوم ويهضم، وكان ذلك مما يؤذى القرشيين أنفسهم فى سمعة بلدهم الذى كان مهوى أفئدة العرب وموضع حجهم وتقديسهم، ففكروا فى نظام يمنع، فكان حلف الفضول، فقد رُوِىَ فى سببه أن رجلاً من أهل اليمن قدِمَ مكة ببضاعة فاشتراها رجل من بنى سهم، فلوى الرجل بحقه، فسأله متاعه فأبى عليه، فقام فى

الحجر واستنجد بقصى، وقيل: إن قيس بن شيبة السلمى باع متاعاً من أبى بن خلف فلواه وذهب بحقه، فاستجار برجل من بنى جمح، فلم يقم بجواره، فاستنجد بقصى، وقيل: عدا قوم من بنى سهم على رجل فانتحروا ثلاثة من إبله ثم جلسوا على شراب لهم فلما انتشوا غدوا على إبله فاستاقوها كلها، فأتى عبد الله بن جدعان يستصرخه، فلم يكن فيه ولا فى قومه ببنى سهم فلم يصرخوه . وقيل أسباب غير ذلك، وأيًا ما كان فجميع الأسباب ترجع إلى الفوضى وضياع الحقوق . قال المؤرخون: فأعظمت قريش ذلك واجتمع ناس منهم فى دار عبد الله بن جدعان لشرفه وسنه، وصنع لهم يومئذ طعاماً كثيرًا، وكان رسول الله ﷺ يومئذ معهم قبل أن يوحى إليه وهو ابن خمس وعشرين سنة، فاجتمعت بنو هاشم وأسد وزهرة وتميم وتحالفوا على ألا يُظلمَ بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولا عبد إلا كانوا معه حتى يأخذوا له حقه، ويؤدوا إليه مظلمته من أنفسهم ومن غيرهم، ثم عمدوا إلى ماء من زمزم فجعلوه فى جفنة ثم بعثوا به إلى البيت فغسلت به أركانه ثم اتوا به فشربوه.

وثم روايات أخرى فيما تحالفوا عليه، منها أنهم تحالفوا على ألا يَدعوا بمكة كلها مظلوماً يدعوهم إلى نصرته إلا أنجدوه حتى يردوا عليه مظلمته أو يبلوا فى ذلك عذراً، أو على ألا يتركوا لأحد عند أحد فضلاً إلا أخذوه، وعلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ورُوِىَ عن عائشة رضى الله عنها أنها سمعت أن رسول الله ﷺ: "لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول، أما لو دُعيتُ إليه لأجبت، وما أحب أن لى به حمر النعم".

وقد رُوِيَت حوادث كثيرة نفذوا فيها ما تعاقدوا عليه، فقد قالوا: إن العاص بن وائل السهمى أخذ متاعاً من رجل زبيدى، فذهب إليه الحلفاء، وقالوا: والله لا نفارقك حتى تؤدى إليه حقه؛ فأعطى الرجل حقه.

ورُوِىَ أن رجلاً من خثعم قدم مكة تاجرًا ومعه ابنة له فأخذها نبيه بن الحجاج بن عامر، فقيل لأبيها: عليك بحلف الفضول، فأتاهم فشكا ذلك إليهم؛ فأتوا نبيه بن الحجاج، فقالوا: أخْرج ابنة هذا الرجل، فقال: لا أفعل، فقالوا: فإنا من قد عرفت

فأخرجها إليهم فأعطوها أباها.

وقد تدرجت سلطات القضاء والتنفيذ بهذا الحلف وأصبحت هاتان السلطاتان أقوى مما كانتا عليه قبلاً، فقد استمد الحلف سلطته من تحالف جملة كان المتحالفون من سادتهم، ويدلك على هذا التدرج وعلى أن الملة العربية خطت فى القضاء والتنفيذ خطوة فى سبيل النظام وإخضاعهما لسلطان مادى مهيب، وأن هذا الحلف بقيت قوته بعد أن جاء الإسلام .

روى صاحب الأغاني أنه كان بين الحسين بن علي رضى الله عنهما والوليد بن عتبة بن أبى سفيان كلام (والوليد يومئذ أمير المدينة لعمه معاوية) فى مال كان بينهما فقال الحسين ﷺ: استطال على الوليد لسلطانه، فقلت: أقسم بالله لتنصفنى فى حقى أو لآخذن سيفى ثم لأقومن فى مسجد رسول الله ﷺ ثم لأدعون بحلف الفضول، قال: فقال عبد الله بن الزبير: وكان عند الوليد لما قال الحسين ما قال: وأنا أحلف بالله لئن دعا به لآخذن سيفى ثم لأقومنَّ معه حتى ينصف من حقه أو نموت جميعاً فبلغت المسور بن مخرمة الزهرى، فقال مثل ذلك، فبلغت عبد الرحمن بن عثمان التيمى فقال مثل ذلك، فلما بلغ الوليد بن عتبة أنصف الحسين من حقه حتى رضى).

مما شرحنا لك تبين أن تلك السلطات كانت فى الجمعية العربية قبل بعثة الرسول ﷺ بنظام يناسب ما هم عليه من التفرق والانحلال، ولم يكن لهم تنظيم أكثر من ذلك، وهم على ما كانوا عليه من تصدع الأمر وتضعضع الجامعة ينطبق عليهم ما قاله بعض كتاب الفرنجة فيهم: (وليس من الهين تأسيس صلات اجتماعية بين مخلوقات شديدة التفرق كثيرة التقلب مغالية فى الحرية، ولابد لجمع كلمتها ووضع قواعد عامة فيها وتعويدها على السمع والطاعة لأميرها وإذلال هواها لعقلها وعقل فردها لعقل جمهورها، من شيء أقوى من القوة وأجل من المنفعة وأوثق من المذاهب الفلسفية وأثبت من العقود الملزمة، شيء يصل إلى كل قلب ويأخذ بكل شغاف هذا، هو الإيمان، ولا شيء يستولى على النفوس مثله).

جاء الإسلام فكان لابد من أن يعالج هذه الحال حتى إذا تغلغلت دعوته فى القلوب، ودانت له جميع القبائل العربية فأصلح بينهم وجمع كلمتهم أخذ فى تشييد بناء الدولة وشرع الشرائع وسن النظم، وذلك هو ما يفسر لك كيف أن تأسيس الدولة وما يتبع ذلك من الأحكام والقوانين والنظم لم يكن إلا بالمدينة. وسترى فيما يلى بيانًا أتم وشرحًا أوفى .

(١)

السلطة التشريعية فى الإسلام

عَرَّف علماء القانون فى العصور الحديثة السلطة التشريعية بأنها: السلطة المختصة أصلاً بعمل القوانين، وتقوم مع ذلك بالإشراف على أعمال السلطة التنفيذية.

وقالوا: إنها أهم السلطات شأنًا، وترجع هذه الأهمية إلى أنها مكونة من أفراد منتخبين حائزين لثقة أممهم، وسننظر هل وجدت هذه السلطة فى الإسلام بهذا الشكل الذى وصل من النمو إلى درجته فى القوانين أو لا ؟.

غرض الإسلام:

جاء الإسلام وغرضه (أولاً) تطهير النفوس من أوضار الشرك وتوجيه الناس إلى عبادة الواحد القهار. و(ثانياً) وضع نظام للبشرية يكفل صلاحهم فى معاشهم، ويبني معاملاتهم على أساس من العدل متين، فإذا تم له الغرض الأول واتسق له المقصد الأساسى أخذ فيما يليه وهو الغرض الثانى؛ ولذلك فإن سلطة التشريع لم تبدأ متمايزة عما كانت قبل الإسلام إلا بالمدينة، فقد نزل القرآن منجماً فى ثلاث وعشرين سنة، منه ما نزل بمكة ويبلغ نحو ثلثى القرآن، ومنه نزل بالمدينة ويبلغ نحو الثلث.

آيات العقائد:

وإذا تبينت الآيات المكية تجد أنها لا تكاد تتعرض لشيء من التشريع وإنما تغزو قلوبًا غلفًا وتقرع أذانًا صمًّا، وتدعو إلى أصول الدين كالايمان با لله ورسوله واليوم الآخر والأمر بمكارم الأخلاق كالعدل والإحسان والوفاء بالوعد، وتجنب مساوئها

كالزنا والقتل ووأد البنات والتطفيف والنهى عن كل ما كفر أو تابع للكفر، وحتى ما نـزل بمكة من الآيـات التى تشـتمل على تشـريع لم يكن الغرض منـه إلا حماية العقيدة، وذلك ما ورد فـى سورة الأنعـام المكية : ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَـا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَـاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْـفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (الآية ١٤٥) .

آيات التشريع:

أما التشريع الذى انتظم جميع أمور الدولة فى الأمور المدنية من بيع أو إجارة أو نحو ذلك، والجناية مـن قتل وسـرقة، والأحوال الشـخصية مـن زواج وطلاق، فكل ذلك كـان بعـد أن هـاجر النبـى ﷺ إلى المدينـة (٦٢٢ م) إلى أن لحق النبـى ﷺ بـالرفيق الأعلى).

وفى هذه الفـترة من الزمن كان التشريع لرسـول الله ﷺ وحده وما كان لأحد من المسلمين أن يشترك معه فى سلطة التشريع، فكان المسلمون جميعاً إذا عرض لهم حادث أو شجر بينهم خلاف، وأرادوا معرفة حكم الإسلام رجعوا إلى الرسول ﷺ ليعرفوا ما أرادوا، وكان النبى ﷺ يبين لهم حكم ما نزل بهم ويجيبهم عما سألوا عنه تارة بآية أو آيات من القرآن ينزل عليه بها الوحى من ربه، وتارة بأقواله وأفعاله.

فالتشريع إذا كان آيـات سماها الفقهاء بعد ذلك بآيـات الأحكام، وأحاديث سموها لذلك أحاديث الأحكام.

آيات الأحكام:

الآيـات القانونيـة أو كما يسـميها الفقهاء آيـات الأحكـام هى الأسـاس الأول فى التشريع الإسـلامى، وهى ليسـت كثيرة، ففى القرآن نحـو ستة آلاف آيـة ليس منها ما يتعلق بالأحكام إلا نحو مائتين، وبعض هذه الآيـات لا يستنبط منه الحكم إلا بعد روية وجهد فى الاستنباط، كمـا قرر بعض الفقهاء أن لفظ أشهد من ألفاظ اليمين مستدلين بقولـه تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَـافِقُونَ قَالُوا نَشْـهَدُ إِنَّكَ لَرَسُـولُ اللَّـهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ

﴿لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١) .

وهذه الآيات ليست على نمط القوانين التى تصدر، والمقصد منها التشريع فقط، فلم ترد على أسلوب واحد فى بيان الحكم، ولم تجمع فى موضع واحد من القرآن، بل تعدد أسلوبها وتفرقت مواضعها، فتارة تقرر الحكم بصيغة الطلب أمرًا أو نهيًا، كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣)، وقوله: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ (البقرة: ٢٢١)، وتارة على صورة الخبر كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وتارة جوابًا عن سؤال أو استفتاء كقوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فيه قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ أو قوله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦)، وتارة تصرح بالحل والتحريم كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥) إلى غير ذلك من الأساليب، وإنك لتجد آيات التشريع متفرقة فى السور المدنية من القرآن، بل تجد الحكم الواحد يرد فى مواضع متعددة كما في آية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥) ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ١٣١).

ولا تجمع الآيات المتعلقة بموضع واحد فى مقام واحد أو مقامين إلا نادرًا كما فى آيات المواريث وآيات الطلاق، والسبب فى ذلك أن القصد الأول للقرآن هو تطهير النفوس من الشرك والدعوة إلى التوحيد وتثبيت أركانه وتهذيب النفوس ووضع أساس للأخلاق، فأما المقصد التشريعى فهو فى المكان الثانى بعد هذا المقصد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ومن ثم لم يغفل القرآن المقصد الأول حتى في آيات التشريع؛ فإنك تجد كثير من تلك الآيات واردًا فى سياق المقصد الأول وعلى أسلوب الإرشاد والهداية لا على الأسلوب القانونى المألوف مثل: ﴿وَءَاتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (النساء: ٢)، ومثل: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ

﴿الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٠-٩٢) .

كذلك لم يكن التشريع القرآنى مبنيًا على فرض حوادث يمكن حدوثها أو وضع مسائل يتصور حصولها، بل كانت أكبر آياته توحى إلى الرسول ﷺ بمناسبة حوادث تحدث فيتحاكم فيها المتخاصمون إليه، فتنزل الآية أو الآيات ناطقة بالحكم، وقلما تجد آية ليس لنزولها سبب، وأسباب النزول مذكورة فى كتب التفسير على اختلافها، وقد أفرد لها بعض العلماء تصانيف، فإذا تصفحت مثلاً أسباب النزول للواحدى النيسابورى وجدت من ذلك الشيء الكثير، مثل ما روى أنَّ أبا مرثد الغنوى استأذن رسول الله ﷺ أن يتزوج (عناق) وهى امراة مسكينة من قريش كان لها حظ من جمال وهى مشركة، وأبو مرثد مسلم، فقال: يا نبى الله، إنها لتعجبني، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ (البقرة: ٢٢١).

وكالذى يروى أن أهل المدينة فى الجاهلية وفى أول الإسلام كانوا إذا مات الرجل وله امراة جاء ابنه من غيرها أو قرابته من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة، فصار أحق بها من نفسها ومن غيره، فإن شاء أن يتزوجها تزوجها بغير صداق، إلا الصداق الذى أصدقها الميت؛ وإنْ شاء زوجها غيره وأخذ صداقها و لم يعطها شيئًا، وإن شاء عضلها وضارها لتفتدى منه بما ورثت من الميت، أو تموت هى فيرثها، فتوفى أبو قيس بن الأسلت الأنصاري، وترك امرأته كبيشة بنت معن الأنصارية، فقام ابنٌ له من غيرها فطرح ثوبه عليها، فورث نكاحها، ثم تركها فلم يقربها و لم ينفق عليها؛ يضارها لتفتدى منه بمالها، فأتت كبيشة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يارسول الله ، إنَّ أبا قيس تُوُفيَّ وورث ابنه نكاحى، وقد أضرنى وطول على، فلا هو ينفق عليَّ، ولا يدخل بى، ولا هو يخلى سبيلى، فقال لها رسول الله ﷺ : اقعدى فى بيتك حتى يأتى فيك أمر الله، فانصرفت وسمعت بذلك نساء المدينة، فأتينَّ رسول الله ﷺ وقلنَّ ما نحن إلا كهيئة كبيشة، غير أنه لم ينكحنا الأبناء ونكحنا بنو العم، فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا

بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ (النساء: ١٩). وأحيانًا تحدث حوادث جزئية تستدعى حكماً فيستتبعُ ذلك نزول آيات تبين أحكام الموضوع كله، وذلك كآية ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّـهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ (النساء: ١٧٦)، فقد ذكر الواحدى (أن هذه الآية نزلت فى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: اشتكيت؛ فدخل على رسول الله ﷺ وعندى سبع أخوات فنفخ فى وجهى، فأفقت، فقلت: يارسول الله أوصى لأخواتى بالثلثين قال: اجلس، فقلت: الشطر، قال: اجلس، ثم خرج فتركنى، قال: ثم دخل علىَّ، وقال: يا جابر، إنّى لا أراك تموت فى وجعك هذا، إنَّ الله قد أنْزل فبيَّن الذى لأخواتك الثلثين). فترى من هذا أن سبب النزول كان فى قصة جابر، ولكن الآية انتظمت كثيراً من الأحكام تتميمًا للموضوع.

بدء السلطة التشريعية :

حادثة كبيشة المتقدمة تؤيد ما ألمعنا إليه سابقًا من أن سلطة التشريع الإسلامى لم تبدأ إلا بعد تأسيس الدولة بالمدينة، وأن الناس كانوا يسيرون على نمطهم قبل الإسلام حتى يغيره الإسلام أو يقره، بل قد روى أن بعض من ينتسب إلى الإسلام فى العهد الأول بالمدينة أراد أن يسير على الأسلوب الجاهلى فى التقاضى وفى الحكم، فقد جاء فى الطبرى أن رجلاً من الأنصار يقال له : قيس، ورجلاً من اليهود، تخاصما فتنافرا إلى كاهن بالمدينة ليحكم بينهما وتركا نبى الله ﷺ ،وكان اليهودي يدعوه إلى نبى الله ﷺ ، وقد علم أنه لن يجور عليه، وجعل الأنصارى يأبى عليه، وهو يزعم أنه مسلم ويدعوه إلى الكاهن، فأنزل الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيدًا﴾ (النساء: ٦٠) إلى قوله: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥) وقد رُوِىَ أنه كانت خصومة بين بنى النضير وبني قريظة، وأراد بنو قريظة أن تكون دية القرظي ضعفى دية النضيرى لمكان القوة والضعف، فنزل قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ

اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠)، ولعل هذه الآيات هي أول ما نبه المسلمين إلى الإذعان لسلطانهم التشريعي الجديد.

وقد كانت السلطة التشريعية إبان نزول القرآن تتدرج بالتشريع حسب تطور جماعات المسلمين ونموهم، فكان التشريع ينزل طبقاً لحالتهم، فترى رسول الله ﷺ يسأل مثلاً عن الخمر والميسر، وهما من العادات المتحكمة عندهم فيجيبهم بما يوحى اليه الله تعالى: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩)، ولم يصرح بطلب الكف عنهما؛ لأن النفوس في جملتها غير مستعدة لذلك، ثم يصرح بنهيهم عن الصلاة وهم سكارى حتى يعلموا ما يقولون فيقول: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)، وهذه خطوة أخرى في سبيل النهي، ثم يصرح بالنهي مبينًا للحكم فيقول: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

النسخ:

وإذا كان لابد من التدرج مراعاة لحال المسلمين كان النسخ أيضاً أداة لابد منها حتى يتم المقصود من التشريع على الوجه الأكمل، والسلطة التشريعية في الإسلام تشارك القوانين الوضعية في هذا الأمر، فقد حصل النسخ فعلاً في الشريعة الإسلامية، فَأَمَرَت المرأة أن تعتد حولاً إذا مات عنها زوجها: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة: ٢٣٤)، ثم نسخ باعتدادها أربعة أشهر وعشرًا في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، والنسخ في التشريع الإسلامي رآه أكثر العلماء، ويقول الطبري في تفسيره: (أن يحول الحرام حلالاً والحلال حرامًا والمباح محظورًا والمحظور مباحًا)، وعللوا جوازه بأن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات.

تعرض آيات التشريع لما يعرض للإنسان :

وآيات التشريع على قلتها تعرضت إلى جميع ما يصدر عن الإنسان من أعمال، فتعرضت إلى العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وإلى الأمور المدنية كبيع وإجارة وربا، وإلى الأمور الجنائية من قتل وسرقة وزنى وقطع طريق، وإلى نظام الأسرة من زواج وطلاق وميراث، وإلى الأمور الدولية كالقتال وعلاقة المسليمن بالمحاربين وما بينهم من عهود وغنائم الحرب، وما إلى ذلك.

وهي في هذا كله كلية لا تتعرض كثيرًا للتفاصيل الجزئية، إنما تتعرض للأمور الكلية، وترى فى كثير منها الحكم مقروناً بحكمة تشريعه والمصلحة التى اقتضته وبعلة التشريع ولا يقتصر على مجرد النص على الحكم، فيقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) ، ويقول جل شأنه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)، ويقول تعالى فى اعتداد المطلقة فى بيت الزوجية: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ (الطلاق: ١) .

والحكمة فى أنها لا تتعرض للتفاصيل وإنما تتعرض للأمور الكلية أن يكون فى نص القانون سعة بحيث يمكن أن يطبق على ما يجد من حاجات ويحدث من جزئيات؛ لأنه قانون عام وضع للناس كافة فى كل زمان ومكان، فلابد أن تتقبل نصوصه المصالح المختلفة ويكون لولاة الأمر الديني الذين يتولون تشريع الأحكام للناس فيها سعة، وذلك هو المثل الأعلى للتشريع الذى يراد أن يكون شرعة لجميع الأمم فى مختلف العصور.

أما الحكمة فى أن الأحكام تقرن ببيان حكم تشريعها والمصلحة التى اقتضتها فهى الإرشاد إلى استنباط الأحكام التى تقتضيها مصالح الناس؛ لأنه ما دامت أحكام الله سبحانه وتعالى معللة بتلك المصالح فحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ، وفيها أيضًا إشارة إلى أن الشارع الذى يعرض لوضع القوانين للناس ينبغى له أن يبين لمن يشرع لهم ما فى تشريعه من مصالحهم وجلب النفع لهم ودفع الضر عنهم حتى يشعروا بأنه

إنما يريد الخير بهم؛ فينفذوا ما شرعه بباعث من يقينهم، ويكون كل واحد منهم حارساً له.

سبيل القرآن التجديد والإصلاح :

سبيل القرآن فى تشريعه الإصلاح والتجديد، فقد أدخل على النظام الجاهلى تغييرات وتعديلات كثيرة، فهو يقلل عدد الزوجات، ويزيد فى حرية المرأة، ويرفع منزلتها، ويغير كثيراً من عادات الجاهلية فى زواجهم وطلاقهم، ويضع نظاماً للإرث يخالف النظام الجاهلى، فقد جاء فى بعض كتب التفسير أنهم كانوا فى الجاهلية مثلاً لا يُوَرِّثونَ النساء ولا الصغار من أبناء الميت إنما يُوَرِّثونَ مَنْ يلاقى العدو ويقاتل فى الحروب فشرع الإسلام توريث المرأة، وكان ذلك شديداً على النفوس، فقد روى عن ابن عباس أنه لما نزلت الفرائض التى فرض الله فيها للولد الذكر والأنثى والأبوين قالوا: تعطى المرأة الربع والثمن وتُعْطى الابنة النصف، ويُعْطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة، ومن أجل ذلك أكد القرآن إعطاء المرأة نصيبها وكرر ذلك فى أكثر من موضع.

وقال الفخر الرازى عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، أن العرب – أى قبل مبْعثِ محمد ﷺ – تارة كانوا يوجبون القتل، وأخرى يوجبون الدية، لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكمين، أما فى القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى، فالأشراف كانوا يقولون: لنقتلن بالعبد منا الحر منهم، وبالمرأة منا الرجل منهم، وبالرجل منا الرجلين منهم، وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدًا قتل إنسانًا من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول، وقالوا: ماذا تريد؟ فقال: إحدى ثلاث، قالوا: وما هى ؟ قال إما تحيون ولدى، أو تملئون دارى من نجوم السماء، أو تدفعون إلى جملة قومكم حتى أقتلهم، ثم لا أرى أنى أخذت عوضًا .

وأما الظلم فى الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل

الخسيس، فلما بعث الله محمداً ﷺ أوجب رعاية العدل وسَوَّىَ بين عباده فى حكم القصاص، وأنزل هذه الآية.

وهكذا أصلح القرآن عاداتهم فى العقوبات، وكان ذلك منهجه فى جميع ما شرعه من الأحكام.

أحاديث الأحكام :

أحاديث الأحكام هى الأساس الثانى فى التشريع الإسلامى، وقد عنى بها المسلمون؛ إذ كانت هديًا لهم وينبوعًا من ينابيع شرعهم؛ ولذلك أفردت لها الكتب، وتناولها العلماء بالشرح والبحث، ومن خير الكتب التى جمعت فيها أحاديث الأحكام مرتبة حسب أبوابها مشروحة شرحًا يجلو المراد منها، كتاب نيل الأوطار للشوكانى، وقد ذكر ابن القيم فى إعلام الموقعين أن أحاديث الأحكام أصولها وتفصيلها لا يزيد عددها على أربعة آلاف وخمسائة حديث .

تعريفها :

هى: ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو عمل فيه بيان لحكم حادثة أو جواب سؤال عنها. وهى منثورة فى أبواب الفقه الإسلامى لا يكاد يخلو منها باب من أبوابه.

منهجها :

وقد وردت على نسق آى الذكر الحكيم فى التشريع، فكثير منها ذكر فيه الحكم مقروناً بعلته كقوله ﷺ: (**لا يجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**) وقوله ﷺ فى النهى عن بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه: (**أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟**) وقوله ﷺ: (**المؤمن أخو المؤمن لا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخْطب على خطبة أخيه حتى يذر**) وكثير منها جاء على صيغة كلية كحديث (**نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر**)، وحديث (**المسلمون عند شروطهم**) ،وحديث (**لا ضرر ولا ضرار**).

والحكمـة في ذلـك هي مـا قدمناه لـك فـى التشـريع القرآنى، وهـى أن تكون الأحـاديث أصولاً عامـة يُرْجع إليها فى الاستنباط إذا أُريدَ معرفـة حكم لم يكن منصوصاً أو حادث لم يسبق نظيره في زمن الرسول ﷺ ، فما كان من هذه الأحاديث قاعدة عامة نحو (لا ضرر ولا ضرار) فإن المجتهد يتعرف الأفراد التى تندرج تحت هذه القاعدة، وما كـان حُكماً لفرد خاص فالمجتهد يتعرف علـة الحكم ويتبين ما تتحقق فيه العلة، ويقيس الفرع على الأصل ليعدى الحكم.

كذلك تلمح فـى كثير من هذه الأحاديث الـترفق في تشـريع الحكم؛ لِيُقْرنَ التشريع بالتهذيب، وتنمو خشية الله فى قلب المؤمن، ليكون امتثاله بوازع من إيمانه.

منزلة هذه الأحاديث من القرآن:

قال ابن القيم فى الطرق الحكمية "والذى يجب على كل مسلم اعتقاده أنه ليس فى سنن رسـول الله ﷺ الصحيحة سـنة واحدة تخـالف كتاب الله ، بل السـنن مع كتاب الله على ثلاث منازل:

المنزلة الأولى: سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهدت به الكتب المنزَّلة.

المنزلة الثانية: سنة تفسر الكتاب وتبين مراد الله منه وتقيد مطلقه.

المنزلـة الثالثة: سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب فتبينه بياناً مبتدأ. ولا يجوز رد واحدةٍ من هذه الأقسام الثلاثة، وليس للسنة مع كتاب ا لله منزلة رابعة".

وقـال فى إعلام الموقعين: " والسنة مـع القرآن على ثلاثـة أوجـه: أحدها أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها. الثانى: أن تكون بياناً لـما أريد بالقرآن وتفسيراً له. الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه، لا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعـارض القرآن بوجه ما، ثم قال: والله سبحانه ولاه منصب التشريع عنه ابتداء، كمـا ولاه منصب البيان لما أراده بكلامه، بل كلامه كله بيان عن الله ، والزيادة بجميع وجوهها لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه".

فأما الأحاديث التى هى بيان لمجمل القرآن - وهى النوع الثانى فيما ذكر ابن القيم - فهى أكثر ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال، وهى مظهر قوله جل ذكره: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فالله تعالى أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت، وكل ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل فى هذه العبادات إنما هو بيان للمأمور به فى القرآن؛ ولذا قال ﷺ : (**صلوا كما رأيتموني أصلى**)، وقال ﷺ : (**خذوا عنى مناسككم**).

والله حرم الربا، والرسول ﷺ بيَّن الربا الذى حُرِّمَ بحديث الأشياء الستة: (**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبُر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فمن زاد وازداد فقد أربى فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**).

والله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، والرسول بيَّن أن من الطيبات الضب والأرنب، وأن من الخبائث كل ما له ناب من السباع وما له مخلب من الطير ولحوم الحمر الأهلية.

وأما الأحاديث التى تقرر حكماً ليس فى القرآن، وهى النوع الثالث مما ذكره ابن القيم، فمن أمثلته تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها والتحريم بالرضاع كل ما يُحرِّم من النسب، وإعطاء الجدة السدس.

ومرد هذا الأساس من التشريع إلى الأساس الأول، أما ما ورد منه بيانًا لما أجمل فى القرآن فلأن البيان ملحق بالمبين، وحكم الله هو ما نص عليه فى كتابه على الوجه الذى بينه رسوله فى سنته، فالله أمر بإيتاء الزكاة، والرسول بين النصاب الذى تجب فيه والمقدار الواجب أداؤه وموعد الأداء وشروطه، فتكون الزكاة التى أمر الله بإيتائها هى على الوجه الذى بيَّنه الرسول ﷺ.

أما ما ورد تشريعاً لحكم مبتدإ ليس فى القرآن فإنه مُستَمدٌ مما فى القرآن بالقياس أو الأخذ من الأصل العام؛ لأنه أساس بيان الرسول ﷺ القرآن، فإنه لما حرَّم الجمع بين المرآة وعمتها أوخالتها أشار إلى وجه قياس ذلك الحكم على ماورد القرآن بقوله ﷺ: (**إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**) ، ومثل ذلك يقال فى غيره مما أسلفنا.

اجتهاد الرسول ﷺ:

وقد ارتضى أكثر الأصوليين أن الرسول ﷺ كان يجتهد حيث لا يكون وحي، وأساس اجتهاده هو ما بثه الوحي الإلهي في نفسه وتقديره مصالح الناس حسب أحوالهم وحاجاتهم، واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ: (**إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقضي له قطعة من نار**).

وربما اشترك معه الصحابي في الاجتهاد، فقد رُوِيَ أنه ﷺ قال: في حق مكة (**لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها**) ، فقال العباس ﷺ : إلا الإذخر، فقال رسول الله ﷺ: (**إلا الإذخر**) .

وفي النهاية لابن الأثير "الإذخر بكسر الهمزة: حشيشة طيبة الرائحة تُسقف بها البيوت فوق الخشب".

وإنما استثنى رسول الله ﷺ الإذخر على ما أشار عليه العباس ﷺ لحاجتهم إليه، ويُؤخذ من هذا وأمثاله أنه كان يراعي في اجتهاده حال من يشرع لهم وعاداتهم ومعاملاتهم وقت التشريع.

عدم إقراره ﷺ على الخطأ:

وقد اتفقوا على أنه ﷺ لا يقر على خطأ، فقد اجتهد وقَبِلَ أخذ الفداء من أسرى بدر، فردَّهُ الله تعالى إلى الصواب بقوله: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ**﴾ (الأنفال: ٦٧)، واجتهد وأذِنَ لمنْ تخلف في غزوة تبوك فعاتبه الله بقوله : ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾ (التوبة: ٤٣)، وعلى ذلك فما اجتهد فيه وأقرَّ عليه كان لا شك تشريعاً ومرجعه القرآن، ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ (الحشر: ٧)، ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (النساء: ٥٩).

وقد كان يتغير وجه المصلحة في الفعل أو الترك فكان يتغير لذلك الحكم؛ ولذلك

وقع النسخ في الحديث كما حصل في القرآن (**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**) (**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها**) وكل ذلك بوحي الله أو إقراره.

سلطة التشريع في عهد الرسول ﷺ:

ومن كل ما قدمنا لك يتبين أن سلطة التشريع في عهد رسول الله ﷺ كانت له وحده، وأنه تولى التشريع بنفسه ولم يتوله أحد من صحابته، ومصدره في التشريع هو الوحي الإلهي، وكان تشريعه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه عملاً بقوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَه﴾** (المائدة: ٦٧)، وبتبيِّن ما يحتاج إلى البيان من آي التنزيل الكريم، عملاً بقوله تعالى: **﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم﴾** (النحل: ٤٤)، وباجتهاده ﷺ في استنباط حكمٍ ما لم تنزل آية ببيان حكمه معتمداً في هذا الاستنباط على روح الوحي الإلهي وتقديره مصالح الناس.

وهذا التشريع ما جاء دفعةً واحدة، وإنما شُرِعَ مفرقاً على الحوادث في خلال اثنتين وعشرين سنة تقريباً من بعثة الرسول ﷺ إلى أن لحق بالرفيق الأعلى، ومن اجتهد من الصحابة وأقره الرسول فهو تشريع منه ﷺ بإقراره.

مصدر التشريع الإسلامي:

كان مصدر التشريع الإسلامي إذاً الوحي في عهد الرسول ﷺ . وقد علمت أن الوحي كان تارة بالكتاب وتارة بالسنة، ويتفقان في أمور سردناها لك ، ويختلفان في أن لفظ الكتاب من عند الله، أما السنة فقد كان لفظها من عند الرسول ﷺ، وقد دُوِّنَ القرآن الكريم، ولم يدون الحديث طوعاً؛ لإشارة رسول الله ﷺ ، فقد روى مسلمٌ في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: (**لا تكتبوا عني ومن كتب غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني فلا حرج، ومن كذب علي متعمدًا**

فليتبوأ مقعده من النار).

نعم وردت أحاديث تدل على أنه كُتِبت صحفٌ من الحديث في عهد الرسول ﷺ، كالذى رواه البخارى عن أبى هريرة أن خزاعة قتلوا رجلاً من بنى ليثٍ عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه، فأُخْبِرَ بذلك النبى ﷺ فركب راحلته فخطب فقال: **إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليهم رسول الله ﷺ والمؤمنين، وإنها لم تحل لأحد قبلي، ولم تحل لأحد بعدي، ألا وإنها أُحِلت لى ساعة من نهار وأنها ساعتى هذه، حرام لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها، ولا تلتقط ساقطتها الا لمنشدٍ، فمنْ قُتِلَ له قتيلٌ فهو بخير النظرين ، إما أن يعقل، وإما أن يقاد أهل القتيل)** فجاء رجل من أهل اليمن فقال: اكتب لى يا رسول الله، فقال ﷺ: **اكتبوا لأبى فلان.**

وقد حاول بعضهم التوفيق بين هذه الأحاديث، فقال: إنَّ النهى كان عن الكتابة وقت نزول القرآن مبالغة فى تأمين القرآن من أن يختلط به سواه . وهذا التوفيق ـ كما ترى ـ ليس بسديد ، وعلى كل حال فسواء أنال ذلك التوفيق حظه من السداد أم لا فإنَّ الذى حصل أن السنة لم تُدَون وأن القانون التشريعى فى ذلك العهد كان بعضه مدوناً وهو آيات الأحكام، وبعضه غير مدون، وهو أحاديث الأحكام، فآيات الأحكام كان الرسول يبلغها المسلمين ويأمر كتاب وحيه بكتابتها فكانت مسطورة ومحفوظة فى الصدور.

وأحاديث الأحكام اكتفى بتناقلها حفظًا ورواية، وقد كان لذلك أثره التشريعى فيما بعد ، فقد كان القرآن مصدراً تشريعيًّا مضبوطاً أكثر من السنة، وكان اختلاف المجتهدين فى الأحكام التى تستنبط منه محدوداً، و لم يكن له من سبب إلا اختلافهم فى فهم المعنى المقصود من الآية. أما السنة فلم تكن بهذه المثابة من الضبط، فقد انضم إلى هذا السبب الذي ذكرناه فى القرآن سببٌ آخر ربما كان أهم وأثره فى الاختلاف أكبر، ذلك هو اختلافهم فى صحة الحديث أو عدم صحته، فيرى مجتهد أنه صحيح فيأخذ به ويقرر الحكم، ويرى آخر أنه ليس بصحيح فلا يأخذ به ويقرر حكمًا آخر. وقد اتسعت هوة الخلاف، وبَعُدت الشُقْة بين المجتهدين، وتباعدت طرق وتفرقت مذاهب . ولو أن الحديث كان مدونًا كما فُعِلَ ذلك فى القرآن لكان للمسلمين مرجع

واحد فى الحديث أيضًا، وما وُجِدَ سبيل إلى هذا النوع من الخلاف، ولغُلِّقت أبواب هذا الخطر. ولكن إذا صح حديث النهى عن كتابة الحديث الذى قدمناه لك، فإن ذلك يكون مرجعه الوحى، ويكون قد قُصِدَ به درء خطر أكبر، وا لله وحده هو العليم بمصالح عباده.

أثر رواية الحديث:

وهناك أمر آخر كان له أثره التشريعى أيضًا، فإن أحاديث الأحكام لم يلتزم حفّاظُهَا ورواتها من الصحابة أن يرويها بنفس الألفاظ التى نطق بها الرسول ﷺ، بل منها ما كان يرويه الصحابى بالمعنى، ولهذا اختلفت عبارات الحديث الواحد الذى ورد فى الحادثة الواحدة، فصحابى يفهم المعنى من رسول ا لله ﷺ ويعبر عنه بلفظ يرى أنه يؤدى هذا المعنى وآخر يفهم ويعبر عنه بلفظ غير اللفظ الذى عبر به سواه، وقد لا يصيب التعبير المعنى الذى يقصده الرسول. ومن هنا يختلف الاستنباط من الحديث، وأنت إذا أنعمت النظر؛ تبينت أن ذلك يتبعه كثير من الخلاف.

مميزات التشريع في زمن الرسول ﷺ:

كان معقولاً أنه لا يوجد خلاف فى الحكم، ولا رأيان أو آراء فى مسألة؛ لأن التشريع كان لفرد واحد وهو مرجع المسلمين فى تفهُّم النص وفى معرفة حكم ما لا نص فيه ومصدره الوحي الإلهي، وذلك هو ما يميز السلطة التشريعية فى تلك الحقبة من الزمان. وكذلك يميزها أن التشريع كان تدبيرًا لحوادث حدثت، وعلى قدر حاجات من شرع لهم وما تقتضيه مصالحهم كما سبق القول فيه.

تدرج التشريع:

توفى رسول الله ﷺ وانقطع الوحى واتسعت المملكة الإسلامية اتساعًا عظيمًا وضمت بين جوانبها ممالك ممتدة وصلت إلى أرقى ما وصلت إليه المدنية فى ذلك

العصر، وتمثلت حضارات مختلفة فى الدولة الإسلامية، فالحضارة الفارسية فى فارس والعراق ، والرومانية فى مصر والشام ، ولم يكن مقصد المسلمين فى فتحهم الإذلال أو الاستغلال ، وإنما كان مقصدهم بسط عدالة الإسلام ونشر مدنيته الفاضلة، وقد واجهوا بهذا الفتح مسائل كثيرة فى كل نواحى الحياة لا عهد لهم بها، وكانت تحتاج إلى تشريع لم يكونوا يحتاجون إليه قبل ذلك، فنظام الرى يخالف رى جزيرة العرب، ومسائل مالية كثيرة معقدة لا تقارن بما في الجزيرة، ومسائل الجيش والفتوح ومعاملة المغلوبين وعلاقة الفاتحين بهم، وما يُؤْخذ من الضرائب ممن أسلم وممنْ لم يُسْلِم، وأحوال فى الزواج لم يكن يعرفها العرب وجنايات تُرتكب لم يرتكبها العرب فى حياتهم البدوية، ومثْلُ ذلك فى جميع الأمور الداخلية والخارجية، وإذاً فقد واجه ولاة الأمر الأولون أمرًا عظيمًا، ولم يدع أحد أن القرآن والسنة الصحيحة نصا فى المسائل الجزئية على كل ما كان وما سيكون، فكان لا مناص من أن توجد سلطة تشريعية تشرع للناس ما يحتاجون إليه من أحكام، وتبين لهم حكم الله فى كل ذلك، هذه السلطة هى سلطة المجتهدين.

انتقلت السلطة التشريعية بعد وفاة الرسول ﷺ إلى المجتهدين من الصحابة، وسلطانهم فى التشريع لا يعدو أحد أمرين:

(١) فهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه.

(٢) قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها.

ومصدر التشريع على كل حال كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ، وليس لأية سلطة حق فى مخالفتها أو الخروج عن حدودها، وإنما يجتهد المجتهدون فيما لم يرد فيه نص مسترشدين بما فيها من قواعد كلية أو بيان لعلل الأحكام.

الفرق بين التشريع في الإسلام وفي القوانين الوضعية:

تخالف السلطة التشريعية في الإسلام سلطة التشريع فى القوانين الوضيعة؛ إذِ الثانية فى منتهى الحرية فى وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها، وليس الأمر

كذلك فى القوانين الإسلامية؛ إذْ حرية الفقهاء محدودة فى دائرة فهم النصوص والقياس عليها، وقد وسعت هذه النصوص بقواعدها وعللها كل ما يحتاجه الإنسان فى علاقته بربه وعلاقته بالناس، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩) ، والرد إلى سبحانه وتعالى هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إليه بنفسه فى حياته وإلى سنته بعد وفاته.

قال ابن القيم فى سياق الكلام عن هذه الآية: "وقد تضمن هذا أموراً، وذكر منها أن قوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ نكرة فى سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون دقه وجله،جليه وخفيه، ولو لم يكن فى كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه، ولم يكن كافياً لم يأمر بالرد إليه؛ إذْ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع".

الاجتهاد بعد الرسول ﷺ:

اضطر الخلفاء والفقهاء إلى الاجتهاد بعد وفاة الرسول مباشرة لما واجههم من جديد الحوادث، فلم يكد الخليفة الأول ﷺ يفرُغ من مبايعة الناس له حتى واجه مسألة الردَة، فرأى قوماً يمتنعون عن أداء الزكاة مع إقرارهم بالإسلام وإقامتهم للصلاة، ولم تحدث هذه الحادثة فى عهد الرسول ﷺ فكيف يصنع ؟ لجأ إلى الرأى واستشار، وكان يرى أنه يقاتلهم، وقال عمر ﷺ: كيف نقاتلهم، وقد قال ﷺ: (**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها**) ، فقال أبو بكرﷺ : ألم يقل إلا بحقها؟ فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقام الصلاة؟

وعرضَت لهم مسألة الجد مع الأخوة، هل يرث الأخوة معه أم لا؟ ولم يرد نص في هذه المسألة، إنما ورد النص فى الاب مع الأخوة، فكان فيها مجال الاجتهاد، فذهب أبو بكر وابن عباس إلى أنه يحجبهم كالأب، وذهب آخرون ومنهم زيد بن ثابت وعلى وعمر إلى إرثهم معه.

ولمّا رُفِعتْ إلى زيد بن ثابت ﷺ مسألة من مات عن زوج وأبوين جعل للأم ثلث

الباقى، فقال ابن عباس ﷺ: أين وجدت فى كتاب الله ثلث ما بقى؟ فقال زيد: أقول برأيى وتقول برأيك.

وهذا أو أمثاله كثير لا نطيل بسرده، وإنما سقنا هذا لك لتعلم منه أن المجتهدين بعد رسول الله ﷺ أمسكوا بزمام التشريع واجتهدوا وشرَّعُوا فيما ليس فيه نص، وكان نشاط تشريعى، وكان حوار فى طريق الفهم، ومن استقرأ تشريعهم فى الصدر الأول وآراءهم فيما ليس فيه نص يجد أنهم كانوا يستعملون الرأى فيما نسميه اليوم (العدالة) أو (روح التشريع) ورائدهم المصلحة المقصودة من القوانين. ويطابق هذا ما ذكره ابن القيم فى تفسير الرأى، إذ يقول : "ولكنهم خصُّوه – أى الرأى – بما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات". وقد كان فى استشارة الخلفاء وأهل الفتياء بعضهم بعضاً ما يجعل من جماعتهم المحدودة شبه مجلس نيابى صغير ينقصه النظام، ولكنهم مع ذلك كانوا يقلبون المسائل على وجوهها ويبحثون جميع نواحيها.

رُوِىَ أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ لما استشار فى ميراث الجد والأخوة، قال زيد: وكان رأيى يومئذ أن الأخوة أحق بميراث أخيهم من الجد، وعمر بن الخطاب ﷺ يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخواته، فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له فى ذلك مثلاً، فقلت: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب من ذلك الغصن خوطان (الخوط: غصن صغير ناعم)، ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل؟ قال زيد: فأنا أعدد له وأضرب له الأمثال وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الأخوة.

ورفعت إلى عمر قصة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلها، فتردد عُمر ﷺ هل يقتل الجماعة بالواحد؟ فقال له علىٌّ أرايت لو أن نفرًا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوًا وهذا عضوًا أكنت قاطعهم؟ قال: نعم قال: فكذلك، فعمل عُمر ﷺ برأيه، وكتب إلى عامله أن اقتلهما، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم.

ولما اختلفوا فى المسألة المشتركة وهى التى توفِّيت فيها امرأة عن: زوج وأم وإخوة لأم وإخوة أشقاء، كان عُمر يعطى للزوج النصف وللأم السدس وللأخوة لأم الثلث،

فلا يبقى للأخوة الأشقاء نصيب، فقيل له: هب أن أبانا حجراً في اليّم، ألسنا من أم واحدة؟ فعدل عن رأيهﷺ وأشرك بينهم.

ولم يكن مناص أن يختلف المجتهدون فى طريق الاجتهاد فيقف بعضهم عند ظواهر النصوص ويتوسع آخرون فى فهم عللها ويستعملون رأيهم، وإنْ خالف ظواهر تلك النصوص ، ويظهر أن عمر بن الخطاب ﷺكان إمام الفريق الثانى. فابن تيمية يذكر فى كتابه السياسة الشرعية "أنه روى عن رافع بن خديج ﷺ قال: أعطى رسول الله ﷺ أبا سيفان بن حرب وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن والأقرع بن حابس، كل إنسان منهم، مائة من الإبل وأعطى عباس بن مرادس دون ذلك، فقال عباس بن مرادس أبياتًا من الشعر:

أتجعلُ نهبي ونهبَ العبيـدِ ... دونَ عيينـةَ والأقـرع
وما كانَ حصنٌ ولا حابسٌ ... يفوقـانِ مرادسَ في المجْمع
وما كنت دون امرئٍ منهما ... ومنْ يُخْفَض اليومَ لا يُرفع

قال: فأتم له رسول الله ﷺ مائة. رواه مسلم.وكان ذلك تطبيقًا للقرآن فى المؤلفة قلوبهم.

ويروى الزيلعى فى تبيين الحقائق أن رسول الله ﷺ كان يعطى المؤلفة قلوبهم كثيرًا حتى أعطى أبا سفيان وصفوان والأقرع وعيينة وعباس بن مرادس كل واحد منهم مائة من الأبل، وقال صفوان بن أمية: لقد أعطانى ما أعطانى وهو أبغض الناس إليّ، فمازال يعطينى حتى كان ﷺ أحبَّ الناس إليّ، ثم فى أيام أبى بكر جاء عيينة والأقرع ابن حابس يطلبان أرضاً فكتب لهما بها، فجاء عمر فمزق الكتاب وقال: إن الله تعالى أعزَّ الإسلام وأغنى عنكم فإنْ ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف، فانصرفا إلى أبى بكر وقالا : أنت الخليفة أم هو؟ فقال: هو إن شاء.

إذاً فقد جعل الله تعالى المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة، ومضى على ذلك رسول الله ﷺ ولما نَقصَ أحدهم عن غيره جعل العطاء على الأنساب فاعتز بنسبه فتلقاه الرسول ﷺ رحب الذراع وأعطاه ما جعله مثل أصحابه.

ولما جاء عهد أبي بكر وطلب رجلان من المؤلفة قلوبهم عطاء منعه عمر وترك ظاهر النص وعمل الرسول ﷺ ومشى وراء ما فهمه من علة النص، وما رأى فيه من المصلحة.

وكذلك رُوِىَ أن غلمةً لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأتى بهم عُمر ﷺ، فأقروا فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء، فقال له: إنَّ غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقروا على أنفسهم، فقال عُمر ﷺ: يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولىَّ بهم ردهم عُمر، ثم قال: أما وا لله لولا أنى أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى انَّ أحدهم لو أكل ما حرم ا لله عليه حل له لقطعت أيديهم، وايم الله إذْ لم أفعل لأُغرّمَنَكَ غرامةً توجعك (إعلام الموقعين جزء ٣).

فأنت ترى أن عُمر ﷺ فى هذه الحادثة ترك ظاهر النص أيضاً، وحوادثه كثيرة لا نطيل بسردها، وقد سار على طريقته بعض الصحابه كعبد ا لله بن مسعود ﷺ فى العراق، فقد كان يتْبع عُمر(*)، ويعجب بمذاهبه.

جاء في (إعلام الموقعين جزء ١) أنَّ ابن مسعود كان لا يخالف عمر فى شيء من مذاهبه، وقال الشعبى: كان عبد الله لا يقْنت ولو قَنَتَ عُمر لقَنَتَ عبد الله ، وقد ورد أيضاً ما يدل على أن الصحابة كانت لهم مناح للتفكير مختلفة، وكان كل جماعة يتشابه تفكيرهم يألف بعضهم بعضاً ويؤيد بعضهم بعضاً على سنن الناس فى كل جيل وفى كل مصر – قال الشعبى: ثلاثةٌ كان يستفتى بعضهم بعضًا، فكان عُمر وعبد ا لله وزيد بن ثابت يستفتى بعضهم من بعض، وكان عليٌّ وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري يستفتي بعضهم من بعض، ولما ورد أهل الكوفة على عمر أجازهم وفضل أهل الشام عليهم في الجائزة، فقالوا : يا أمير المؤمنين تفضل أهل الشام علينا، فقال: يا أهل الكوفة أجزعتم أن فضلت أهل الشام عليكم لبعد شقتهم وقد آثرتكم بابن أم عبد، يعني عبد الله بن مسعود، وكان ابن مسعود يقول : إني لأحسب(١) عمر ذهب بتسعة أعشار العلم ، والناظر يرى من سِجْف التاريخ أن عمر ومن على طريقته أسسوا

(*) يَتْبعُ في الحسيات، ويتّبع في المعنويات، كتبعه في السير، واتّبَعهُ في الرأي.

(١) للظن يجوز في سينها الفتح وللعدد بالكسر .

مدرسة الرأي في التشريع، وتبعهم نـاس من المجتهدين. وكان آخرون من الصحابة أقل في اسـتعمال الرأي من عمـر، وكـان من أثر ذلـك أن أسسـت مدرســة أخرى سميت مدرسة الحديث، يرجع أصلهـا إلى بعض الصحابة، كالعباس والزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وقد تسلسلت أيضًا في التابعين، فقد قال الشعبي : (ما جاءكم بـه هؤلاء من أصحاب رسـول الله فخذوه ، ومـا كان من رأيهم فاطرحوه في الحُشّ[1]) .

وكـان من المدرسة الأولى من المجتهديـن أبو حنيفة وأتباعه، ومـن المدرسة الثانية ابن حنبـل من المجتهدين، وقد تأسست مدرسـة بين المدرستين لا تهمل الرأي بتاتًا وهي مع ذلك غنية بالحديث ولا تأخذ بالرأي إلا إذا لم يكن نص في المسألة فيما وصل إليها من حديث كثير، ومن أعلام هذه المدرسة الإمامان مالك والشافعي من المجتهدين .

والكـلام في هذه المدارس وتاريخهـا محلـه تاريخ التشـريع، وإنما نذكرهـا هنـا إجمالاً للدلالـة على أن السـلطة التشـريعية عند المسـلمين بلغت شـأوًا بعيدًا في عصور زهو الإسـلام، وقد خلف القائمون بها ثروة واسـعة من الآراء والمذاهب؛ حتى كان فقههم من أغنى وأوسع التشريع حتى يومنا هذا .

تنظيم السلطة التشريعية :

لم يفـت المسـلمين الأولـين أن يفكروا في تنظيـم هـذه السـلطة التشـريعية ، ففي «مبسـوط السرخسي» أن عمر كـان يستشير الصحابـة مع فقهه، حتى كان إذا رفعت إليه حادثـة قـال : ادعوا لي عليًّـا ادعوا لي زيدًا، فكـان يستشـيرهـم ثـم يفعـل بما اتفقوا عليـه، وعن الشـعبي قال: كـانت القضية ترفع إلى عمـر ﷺ فربما يتأمل في ذلـك شهرًا ويستشير أصحابه .

وقد وضع الشـارع الأعظم رسـول الله ﷺ الأسـاس الأول ، روي عن سـعيد بن المسيب عن علي، قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن و لم تمض فيه منك سُنة ، قال: «**اجمعوا لـه العالمين**»، أو قـال : «**العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي أحد**».

---

(1) الحُشّ : أصله البستان ثم استعمل في البستان المهمل القديم .

وقد أخرج البغوي عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سُنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله ﷺ قضاء، فإن أعياه أن يجد فيه سُنة عن رسول الله ﷺ جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به.

وكان عمر ﷺ يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر ﷺ قضاء، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رءوس الناس، فإذا اجتمعوا على أمر قضى به .

والظاهر أنه من هذا القبيل ما عرض لعمر بن عبد العزيز ﷺ فى جمع الحديث، ففى الموطأ أن عمر بن عبد العزيز ﷺ كتب إلى أبى بكر بن محمد بن عمر بن حزم أنْ انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه فإنِّى خِفْتُ دروس العلم وذهاب العلماء.

وأخرج أبو نعيم فى تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه، ولعل عمر بن عبد العزيز ﷺ يقضى دون هذا الأمر و لم يحفل بذلك مَنْ بعده، فإننا لم نر لأمره هذا أثرًا.

رسالة ابن المقفّع:

وأظهر ما نعرفه من ذلك ما ارتآه ابن المقفع فى رسالة الصحابة، فقد عرض لهذا الموضوع من طريق فوضى القضاء، فذكر أن القضاء فوضى لا يرجع فيه إلى قانون معروف، وإنما هو متروك لرأى القضاة واجتهادهم، وتبع ذلك صدور الأحكام المتاقضة حتى فى البلدة الواحدة فتستحل دماءٌ وفروجٌ وأموال فى ناحية من نواحى الكوفة وتُحرم فى ناحية أخرى تبعاً لحكم القاضى، وكل ذلك نافذ على المسلمين.

والقضاة نوعان: نوعٌ يزْعمُ أنه يلتزم السنة وقد تغالى فيما سماه سنة، فكثيرًا ما يسفك دمًا من غير بينة ولا حجة ويزعم أنه هو السنة، فإذا قيل له: إنَّ مثل هذا الأمر لم يُرقْ فيه دم فى عهد رسول الله ﷺ أو أئمة الهدى من بعده، قال: فعل ذلك عبد

الملك بن مروان أو أميرٌ من بعض أولئك الأمراء.

ونوع يَزْعمُ أنـه من أهل الرأى فيبْلغُ به الاعتداد برأيـه أن يقول فى الأمر الجسيم – من امر المسـلمين – قولاً لا يوافقـه عليه أحد ثم لا يسـتوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليـه، وهو مُقر أنّـه رأى منه لا يحتـج بكتاب ولا سـنة، وذلك هو مـا سماه ابن المقفع (فوضى القضاء)، ولم يكن بدٌّ من أنْ يقترح لذلك علاجاً وأن يكون هذا العلاج من ناحية التشـريع، فاقترح أنْ يَرْفَعَ إلى أمير المؤمنين كل الأقضية والمسائل التى يحدث فيها الخلاف، ويذكر مـا يحتج به كل فريـق من المخالفين من نص أو رأى، فيَعْمدُ أمير المؤمنـين إلى هذه الحجج والـبراهين ويختـار مـا يراه صوابـًا، ثم يدون ذلك فـى كتاب، ويعمل منه نسخ تُرْسـل إلى الأمصار ويُلْزم القضاة بالحكم به، فإذا جدَّت حوادث سِيرَ فيهـا على هذا النحو، ووجب علـى كل إمام يـأتى بعد أن يدخل على هـذا القانون ما يجد وما تدعو إليه الحاجة إلى آخر الدهر.

ولا يقتصـر ابن المقفـع علـى أن يقـترح علـى ولاة الأمـور أن يضعوا هـذا القـانون، ولكنـه يرسـم طريقهـا لوضعـه أيضـاً فيرى أن ولاة الأمـر يجب أن يرجعوا فى المسـائل المختلف فيها إلى العدل والمصلحة، وليس هناك ما يمنع من ذلك؛ لأن الأحكام المختلفة إما أن يكـون الاختلاف فيهـا سـببه اسـتناد القضـاة على سـنن مـأثورة مختلفـة، وهذا الاختلاف فى السنن دليـلٌ على أنها ليست مقبولة بإجماع؛ إما لسندها وإما لأنها مجال لتـأويلات مختلفة، وحينئذ يكون الرجـوع إلى العدالة أولى، وإما أن يكـون سببه مراعاة القيـاس، وقد أفرط الفقهاء فى مراعاة القياس الشـكلي والتزموا به فوقعوا فى ورطات، ثم يضرب ابن المقفع مثلاً يتهكم فيـه بقياسهم ويهجنـه فيقول: لو أنك سألت أحدهم أتـأمرني أن أصدق فلا أكذب كذبـة أبداً لكـان جوابهم نعم، فلـو سـألت ما تقول في رجل هارب أراد ظالم أنْ يقتلـه؟، فسألني عن مكانه وأنا أعرفه أأصدقُ أم لا؟ فلو سار على قياسـهم الـذي وضعوه لأجـابوا: التزم الصدق، مـع أن المصلحـة والعدالـة في غير ذلك، ثم يمضـي ابن المقفع فيمـا هو بسـبيله، فيقرر مبدأً قـد يكون لـه قيمـة، وهو أنَّ القياس ليس إلا وسـيلة لتحقيق العدالة وطريقـاً من طرق الوصـول إليها، ومتى رُؤيت العدالة في غـير القيـاس يجب أن نضحي بالقيـاس، وإذاً فقد كـان رأي ابن المقفع أشـبه

بتقرير يُرفعُ إلى أولي الأمر لإصلاح القضاء من طريق توحيد القانون، وذلك بأن يُوضع قانون رسمي تجري عليه المملكة الإسلامية في جميع أنحائها، وهذا القانون مرجعه ما يُرشد إليه العقل في معنى العدالة، إذًا لم يكن في المسألة نصٌّ مُجْمعٌ عليه، أما المسائل التي ورد فيها نص مُختلفٌ فيها وكانت مبنية على قياس، فيجب أن تُترْك لولاة الأمور ينظرون فيها باعتبارٍ واحدٍ هو المصلحة العامة، والفقهاء ليس لهم وضع قوانين،وإنما عليهم أنْ يجتهدوا في المسائل من الناحية العلمية النظرية، ثم يُدْلُونَ بآرائهم إلى ولي الأمر وهو الذي يضع القوانين وحده.

ورأى ابن المقفع في ذلك له فائدته ووجاهته، وهو يتفق في كثيرٍ من نواحيه، والآراء الحديثة في التشريع.

أثر رأي ابن المقفع:

ولعل ذلك الرأي له أثره فيما حدث بعد من المحاولات التي اتُخِذت لجعل السلطة التشريعية رسمية. فقد روى ابن سعد في الطبقات عن مالك بن أنس، أنه قال: لَّما حج المنصور قال لي: قد عزمت على أنْ آمر بكتبك هذه التي وضعتها فتُنسخ، ثم أبعثُ إلى كل مصرٍ من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أنْ يعملوا بما فيها ولا يتعدوه إلى غيره، فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمِعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به؛ فدع الناس وما اختار أهل كل بلدٍ لأنفسهم.

وقد عاودت هذه الفكرة هارون الرشيد، فقد رُوِيَ في (كتاب الحلية)، عن مالك ابن أنس قال: شاورنّي هارون الرشيد أنْ يُعلّق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه، فقلت: لا تفعل فإنَّ أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان وكلٌّ مُصيب.

قد تكون محاولة المنصور والرشيد من أثر تقرير ابن المقفع، وقد يكون ذلك من قبيل ما يخْطرُ للمفكرين في الإصلاح، كما خطر لعمر بن عبد العزيز ﷺ من قبل كما سبق لك، ولكن مما لا شك فيه أن هذه الأفكار يمت بعضها إلى بعض ، وأنها جميعاً

ترمي إلى شيء واحد وهو (رسمية القانون)، وإبراز عمل السلطة التشريعية قائمًا ظاهرًا ليس فيه فوضى ولا اضطراب، ولكن مع هذا التشابه في التفكير ترى أنَّ اقتراح ابن المقفع أوسع وأشمل، وأنّه عالج الأمر بحريةٍ لا يقيدها شيء، إلا المصلحة والعدالة.

دار الشورى بالأندلس

يتصل بهذا ما فعله الأمويون بالأندلس، فقد أسسوا دارًا في قرطبة للشورى، أعضاؤها من جلّة العلماء، وحتموا على القضاة أن يعملوا بما تراه دار الشورى، فقد كان إلى أعضائها المرجع في تقرير الأحكام، وكانت تُخالف الإمام مالكًا ﷺ في أحكام تأخذ فيها بقول ابن القاسم، ولكنَّ أخبار هذه الدار وما عمِلته لم تصل إلينا على وجهٍ بيِّن، وقد ترسمنا آثارها فلم نعثر بعدُ على شيء، إلا ما رأيناه في تراجم بعض علماء الأندلس، أنَّ فلانًا كانَ مشَاورًا، ودعى فلان إلى الشورى فأَبَىَ.

جمعية المجلة:

فى أواخر القرن الثالث عشر الهجرى أخذت الدولة العثمانية فى وضع أساس لعلاج وقوف حركة التشريع الإسلامى، فكونت من علماء الأمة وفقهائها جماعة سمَّتهُم (جمعية المجلة) وانتخبوا من كتب مذهب أبى حنيفة (مجلة الأحكام العدلية)، وقد كان عمل هذه الجمعية ضيقاً قاصراً على الترتيب وتهذيب الوضع والاختيار من كتب المذهب.

ولو لاقت دعوة ابن المقفع سميعاً منذ أن دعا إلى إصلاح هذه السلطة وتنظيمها لتدرج ولاة الأمر فى ذلك الإصلاح ووضعوا نظاماً يحول بين التشريع وهذه الفوضى، وأكبر الظن أن القوانين الإسلامية لو بقيت معمولاً بها فى ممالك الإسلام التى أخذت من الثقافة بحظ وافر لتطور عمل العلماء المسلمين إلى التشريع ومسايرة الزمن.

(٢)

السلطة القضائية

السلطة القضائية هى السلطة التى يعهد إليها فى تفسير القانون وتطبيقه على الحوادث المعينة، وأعضاؤها هم القضاة على اختلاف درجاتهم، ويقول علماء القوانين الوضعية الحديثة: إن أول الصفات التى يجب أن يتحلى بها القاضى هى معرفة قوانين بلاده معرفة دقيقة، فالقاضي لا يمكنه تفسير القوانين وتطبيقها بغير أن يعرفها، ولا تكفى هذه المعرفة النظرية، بل لابد من المران العملى حتى تثبت فى ذهنه القواعد.

أما العلماء المسلمون فاشترطوا فى أهلية القضاء شروطاً مبسوطة فى كتب الفقه وكتب الأحكام السلطانية للماوردى وغيره(*) ، فلا نطيل بسردها، ولكنّا نقرر هنا أن المسلمين فى شروطهم هذه بلغوا بمنزلة القضاء درجة لا تطاول، وقد ذكروا مع هذه الشروط أن القاضى يجب أن يتحلى بصفات العلم والفضل والورع والعفة.

ورد فى فتح البارى فى: باب متى يستحق الرجل القضاء: أنّ أبا عليٍّ الكرابيسي صاحب الشافعى قال فى كتاب آداب القضاء له: " لا أعلم بين علماء السلف خلافًا أن أحق الناس أن يقضى بين المسلمين من بان فضله وصدقه وعلمه وورعه، قارئًا لكتاب الله عالمًا بأكثر أحكامه عالماً بسنن رسول الله حافظاً لأكثرها، وكذا أقوال الصحابة، عالمًا بالوفاق والخلاف وأقوال فقهاء التابعين، يعرف الصحيح من السقيم، يتّبعُ فى النوازل الكتاب، فإنْ لم يجد فالسنن، فإنْ لم يجد عَمِلَ بما اتفق عليه الصحابة، فإنْ اختلفوا فما وجده أشبه بالقرآن ثم بالسنة ثم بفتوى أكابر الصحابة عَمِلَ به، ويكون كثير المذاكرة مع أهل العلم والمشاورة لهم مع فضل وورع، ويكون حافظاً للسانه وبطنه وفرجه، فهماً بكلام الخصوم، ثم لابد أن يكون عاقلاً مائلاً عن الهوى)، ثم قال: (وهذا وإنْ كنّا نعلم أنْ ليس على وجه الأرض أحدٌ يجمع هذه الصفات، ولكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أكملهم وأفضلهم).

(*) شروط تولية القضاء: الإسلام والحرية والعلم والبلوغ والعدالة والورع، والأخيران مختلف فيهما.

وقال في مُعين الحكام: (اعْلم أنّه يجب على من ولي القضاء أنْ يعالج نفسه على أدب الشرع وحفظ المروءة وعلو الهمة، ويتوقى ما يشينه في دينه ومروءته وعقله فإنه أهلٌ لأن يُنْظر إليه، وليس يسعه في ذلك ما يسع غيره، ولا ينبغي له بعد الحصول في هذا المنصب سواء أوصل إليه برغبته فيه أو امتحن به وعُرِضَ عليه، أنْ يزهد في طلب الحظ الأخلص والسنن الأصلح، وقد أكثروا من الصفات التي يجب أنْ يتصف بها القاضي حتى جمعوا له شتيت الفضائل وجعلوه من خلق يعزُّ وجودهم، قال بعضهم: من حق القاضي أن يكون غير متكبر عن مشورة من معه من أهل العلم، ورعًا ذكيًّا فطنًا غير عجول، نزهًا عمًّا في أيدي الناس، مرضي الأحوال موثوقًا به في دينه، غير مخدوعٍ، وقورًا مهيبًا عبوسًا في غير غضب، متواضعًا من غير ضعف، كثير التحرز من الحيل، ولا ينبغي أن يكون فظًّا غليظًا جبارًا، وبالغ الفقهاء في حفظ كرامة القاضي حتى كرِهوا له أنْ يبيع ويشتري خارج مجلس القضاء، بل قالوا: ينبغي أنْ يتنزه عن طلب الحوائج من الناس ليكون موفور الكرامة، محفوظاً من ألسنة الناس، ملحوظًا بعين الإجلال والإكرام.

وهذه الصفات التي سقناها لك تمثل صورة جلية مما يعتقده المسلمون فيما يجب أن يكون عليه القاضي، وما ينبغي أن يكون له من المنزلة والمهابة، ولا شك أنك واجد من تاريخ سلفهم ما يؤيد ذلك.

استقلال القضاة:

يُقرر علماء القانون أنّه يجب أنْ يُكْفل استقلال القاضي، وذلك بأنْ تُحدَدُ في القانون طريقة اختياره ، وألا يكون قابلاً للعزل، وأنْ تجري الأرْزاق الكافية عليه، وأنْ يوسَّعُ له في سلطانه، فكل هذه أمورٌ تؤدي إلى تمتعه بالاستقلال.

اختيار القاضي في الشرائع الحديثة :

وقد تعددت طرق اختيار القاضي في الشرائع الحديثة، فهناك طريقة اختياره بواسطة

الهيئة التشريعية وهي متبعة في سويسرا؛ إذْ فيها تنتخب الهيئة التشريعية أعضاء المحكمة العليا،وهناك طريقة أخرى بواسطة أفراد الشعب مباشرة، وهذه الطريقة سائدة في أكثر الولايات المتحدة، وقد عابوا هاتين الطريقتين؛ بأنهما تجعلان القاضي معينًا بحزبٍ من الأحزاب، وقد يراعى في التعيين ولاء الشخص لمبادئ الحزب دون مراعاةٍ لكفاءته.

وأشد ما يعاب على هاتين الطريقتين؛ أنْ يتولى القضاء بين الناس قضاة ضعاف غير متقنين، خاضعون للأحزاب السياسية التي ترشحهم خضوعًا تامًّا. وثم عيبٌ آخر له اعتبار وهو أنَّ عامة الشعب ليس لديهم الكفاءة التامة لتقدير مقدرة القضاة الفنية، فالقاضي الذي يصدر حكماً لا يتفق وأهواء الجمهور، يجد صعوبة كبيرة في تجديد انتخابه، إنْ لم يُخْذل تمام الخذلان.

ويفضل أكثر الكتّاب، طريقة اختيار القضاة بواسطة السلطة التنفيذية، باعتبار أنها خير طريقة لاختيارهم؛ لأن الكفاءات التي يجب أنْ تتوافر للقضاة، يسْهلُ الوقوف عليها لهيئة تنفيذية، أكثر مما يسهل على مجموع الناخبين، فضلاً عن أن اختيارهم بمعرفة السلطة التنفيذية، يساعد على رفع مستواهم؛ لأنه يبعدهم عن التنزّل إلى معترك السياسات الحزبية، فيزدادون كرامةً واستقلالاً.

اختيار القاضي في الشريعة الإسلامية:

أما طريقة المسلمين في اختيار القاضي؛ فهي: أن يُخْتارُ من الخليفة أو نائبه،ويمكنك أنْ تُرْجع هذا إلى الطريقة الثالثة عند علماء القانون، فإنَّ الخليفة فى الإسلام بيده السلطة التنفيذية، والأصل فى ذلك أن القضاء فى الإسلام من وظائف الخلافة.

قال ابن خلدون في المقدمة "وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة؛ لأنه منصب الفصل بين الناس فى الخصومات؛ حسمًا للتداعى، وقطعًا للتنازع، إلا إنّه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجًا فى عمومها".

وهذا يدل على أن القضاء من الخطط الدينية المندرجة تحت الخلافة، وذلك ما يقوله أيضاً أبو الحسن الماوردى فى الكلام عما يلزم الخليفة القيام به من الأمور العامة؛ إذْ

جعل من تلك الأمور تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

وقد قال الفقهاء: يصح للسلطان أن يتولى القضاء بين الخصوم بنفسه، وما ذلك إلا لأن الأصل فى هذه الأعمال أن تكون كلها بيد السلطان، وهو الذى ينيب عنه.

ويؤيده ما ذكروه من أن القاضى وكيل السلطان غير أنه لا ينعزل بموته كسائر الوكلاء.

والفرق كما فى وكالة الزيلعى أن السلطان عامل للمسلمين فلا ينعزل بموته القاضى الذى ولاه، وقال أبو الحسن الماوردى: ولو اتفق أهل بلد قد خلا من قاض على أن قلدوا عليهم قاضياً فإنْ كان إمام الوقت موجودًا بَطُلَ التقليد، وإنْ كان مفقودًا صح التقليد، ونُفذتْ أحكامه عليهم، فإنْ تجدد بُعدُ نَظَرِهِ أمامه لم يستدم النظر إلا بإذنه، ولم ينقض ما تم من حكمه.

ومثله ما يقوله فقهاء الحنفية: (ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل والجائر) قال ابن عابدين: (أي الظالم، وهذا ظاهر فى اختصاص تولية القضاء بالسلطان ونحوه، كالخليفة، حتى لو اجتمع أهل بلدة على تولية واحد القضاء لم يصح، بخلاف ما لو ولوًّا سلطانًا بعد موت سلطانهم، كما فى البزازية نهر، وتمامه فيه قلت، وهذا حيث لا ضرورة، وإلا فلهم تولية القاضى أيضًا).

وأنت ترى من هذا أن كلمة علماء المسلمين على أن القاضى يعين من السلطة التنفيذية، وأنه لا يعين بطريق الانتخاب إلا للضرورة، ولا يجوز تعيين القاضى إلا بعد العلم باجتماع شروط القضاء فيه.

وقد ورد فى الماوردى ما يفيد أنَّ ذلك يكون إما بتقدم علم من المُولِّى أو باختيار ومسألة، وقد قلد رسول ﷺ عليًا ﷺ وكرم الله وجهه قضاء اليمن ولم يختبره لعلمه به، ولكن وصاه تنبيهًا على وجه القضاء فقال ﷺ : (**إذا حضر خصمان بين يديك فلا تقض لأحدهما حتى تسمع كلام الآخر**) ، فقال على ﷺ : فما أشكلت على قضية بعدها.

وبعث معاذًا إلى ناحية من اليمن واختبره ﷺ قائلاً: (**كيف تقضى إذا عرض لك قضاء**، قال: أقضى بكتاب الله، قال: **فإنْ لم تجد فى كتاب ا لله**، قال: فبسنة رسول ا لله، قال: **فإنْ لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله**، قال: أجتهد برأيى ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: **الحمد الله الذى وفّقَ رسول رسول الله لما يُرْضِي رسول ا لله**).

ورُوِىَ أن عُمر ﷺ ساوم بفرس فركبه ليشوره فعطب الفرس، فقال: لصاحبه خذ فرسك، فقال الرجل: لا، قال: اجعل بينى وبينك حَكَمًا، قال الرجل: شريح فتحاكما إليـه، فقال شـريح: يـا أمـير المؤمنين خذ مـا ابتعـت أو ردَّ كمـا أخذت، فقـال عُمر ﷺ وهل القضاء إلا هكذا ، سر إلى الكوفة فبعثه قاضيًا عليها.

وقد أتـت عُمر ﷺ امرأة فشكرت عنده زوجهـا، وقالت: إنـه من خـير أهل الدنيا يقوم الليل حتى الصباح ويصوم النهار حتى يُمْسيَّ ثم أدركها الحياء، فقال: ﷺ جزاك الله خيرًا فقد أحسنْتِ إلينا، فلما ولّت، قال كعب بن ثور: وكـان جالسًا مع عمر يا أمـير المؤمنين لقد أبْلَغَت إليك فى الشـكوى، فقال ﷺ : مَنْ اشـتكت؟، قال: زوجها، قال ﷺ عَلي بها، فقال لكعب: اقض بينهما، قال أأقضى وأنت شاهد؟ قال ﷺ: إنك قد فَطِنتَ إلى مـا لم أفطن لـه، فقـال كعب لهذا الرجـل: إنَّ ا لله يقول: ﴿**فـانكحوا ما طـاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع**﴾ ، صمْ ثلاثة أيام وأفطر عندها يومًا، وقمْ ثـلاث ليال، وبتْ عندها ليلـة، فقال عُمـر ﷺ: هذا أعجب مـن الأول؛ فبعثـه قاضيًا لأهل البصرة. وهذا ونحوه يشرح لك طريقة الاختيار التى ذكرها الماوردى.

أرزاق القضاة في القوانين الحديثة :

مـن المسـائل الهامـة فى نظر المشـترعين مسـألة رزق القـاضى. فـإنَّ القـاضى يزيد استقلالاً كلما كان رزقـه كافيًا لحاجته ولظهوره بـالمظهر اللائق بمنصبه وباحترامه بين الأفراد.

فـالمبدأ الصحيح الذى تسير عليـه أكثر الدول هو أنهـا تُجْرِى على القضاة الأرزاق الكافيـة حتى يتفرغوا من كل همّ مالى ويصرفوا جميع وقتهـم فى خدمة العدالة، وحتى

لا يتطلعوا إلى مناصب أخرى غير مناصبهم.

أرزاق القضاة في الإسلام:

ونحن نرى أن الإسلام قد سبق إلى تقرير هذا المبدأ بما لا يدع زيادة لمستزيد، فقد كتب الامام عليٌّ كرم الله وجهه لبعض عمَّاله كتابه الرائع الذى يقول فيه: "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصومة ولا يتمادى فى الزلة ولا يحصر من الفيئ إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفى بأدنى فهم إلى أقصاه، أوقفهم فى الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، أصرمهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر تعاهد قضائه، وأفسح له فى البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك".

وهذا الكتاب وصية من أمير المؤمنين إلى عامله جمعت ما ينبغى أن يكون عليه القاضى من الصفات، وقد أوصاه أن يفسح له فى البذل كفاء ما يتحلى به؛ ليكون ذلك مزيلاً علته مقللاً حاجته وذلك بعينه ما يراه علماء القانون اليوم، وقد جرى عليه المسلمون فى مختلف عصورهم.

وقد رتَّب الإمام عليٌّ للقاضى شريح خمسائة درهم فى كل شهر، بينما كان الإمام عليٌّ نفسه يكتفى بالكفاف من بيت المال، فكان بذلك القدوة بقوله وعمله، اقتدى به الولاة، فرتبوا للقضاة أرزاقاً لم تحوجهم إلى مد الأيدى إلى السحت.

رُوِىَ أن عبد الرحمن بن حجيرة الخولانى قاضى مصر فى زمن واليها عبد العزيز بن مروان جمع بين ولاية القضاء وولاية بيت المال والقصص، فكان يرزق على القضاء مائتى دينار، وله على القصص مائتا دينار أخرى، وعلى بيت المال مِثلُ ذلك، وكان عطاؤه مائتى دينار، وجائزته كذلك، فكان يأخذ فى العام ألف دينار.

وإذا نظرت إلى هذا المقدار من المال وجدته كثيرًا بالإضافة إلى ما كانت عليه موارد الدولة فى ذلك الزمان.

وجـاء فى تاريخ الكنـدى "وفيما وجدت فـى ديوان بنى أميـة براءة زمن مروان بن محمد فيها: بسـم الله الرحمن الرحيـم، من عيسى بن أبى عطاء إلى خـازان بيت المال، فأعطوا عبد الرحمن بن سـالم القاضى رزقه لشـهر ربيع الأول وربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين ومائـة (عشـرين دينـارًا) وكتب يوم الأربعـاء لليلـة خلت من ربيع الأول سـنة إحدى وثلاثين ومائة".

وقد ظهـر من ذلك أنـه كـان رزق القاضى مكفـولاً فى بيت المـال، وكان واسعًا، وكان يصرف لـه مقدمًا أحيانًا، ليكون عفافه عما فى أيدى الناس مضمونًا، وقد وضع للولاة الأسـاس الأول الخليفـة الثـانى ﷺ فهو الذى رتب لسـليمان بن ربيعـة الباهلى القاضى خمسـمائة درهم فى كـل شـهر، وهو ذلـك الحاكم الـذى بلغ من الزهد منزلـة سـبحان موليهـا، تطلب زوجـه الحلوى فيقول: ليس عنـدى ثمنها، ويجـوع والدنيا فى قبضة يده، وهو مع ذلك جد حريص على أن يكون قاضيه مرزوقًا موسعًا عليه.

عزل القاضى:

نعـالج لـك فى هـذا البحث رأى علمـاء القـانون فـى عزل القـاضى، ورأى علمـاء الشريعة الإسلامية، وربما كان فى أقوال بعض علمائنا ما يوافق رأى علماء القانون بعد الإمعان والروية، وربما كان خلاف، ولكل وجهه وحكمته.

قال علماء القانون: إنـه مهما اتخذت الحكومة مـن الاحتياط فى اختيار القضاة فقد يحدث أن تخطئ فتختار قاضيًـا تنقصه الكفاءة أو النزاهـة، فيجب أن توجد فى القانون طريقـة لعزل القضـاة الذين تظهر عدم كفـاءتهم أو عدم نزاهتهم، وقد كـانت القاعدة المتبعة فى بعض البلدان أن القـاضى يبقى فى عمله مـادام الملك راضيًا عنه، ولكن ظهر أن هذا سـلاح قوى فى يد السـلطة التنفيذيـة يجعل للملك سـلطة كبـيرة على القضاة، فتتعرض بذلك مصالح الأفراد للضيـاع، وقد رُؤِىَ بعد ذلك أن يُجْعل القضاة باقين فى أعمالهم ما حَسُنَ سلوكهم، ثم أصبحت عدم قابلية القاضى للعزل هى المبدأ السائد فى كثير من الدول الأوربية، وفى جهات القضاء فى مصر.

عزل القاضي في الشريعة الإسلامية :

أما علماء الشريعة الإسلامية فترى لهم فى هذا اختلافاً، قد يكون كبيراً، فالشافعى ﷺ يقول: القاضى إذا عزله الإمام الذى ولاّهُ أو غيره لا ينعزل؛ لأنه عقده لصالح المسلمين فلم يملك عزله مع سداد حاله، وذلك قول فى مذهب الإمام أحمد ﷺ.

والقول الثانى (وهو مذهب أبى حنيفة ﷺ) أن الإمام له عزل القاضى؛ لما روى عن عمر ﷺ، أنه قال: لأعزلنَّ أبا مريم وأولين رجلاً إذا رآه الفاجر فرقه، فعزله عن قضاء البصرة، وولى كعب بن ثور مكانه، وولى عليٌّ ﷺ أبا الأسود ثم عزله، فقال: لِمَ عزلتنى وما خنت ولا جنيت؟ فقال: إنى رأيتك يعلو كلامك على الخصمين؛ ولأنه يملك عزل أمرائه وولاته على البلدان، فكذلك القضاة.

وقد كان عُمر ﷺ يولّى ويعزل، فعزل شرحبيل بن حسنة عن ولايته فى الشام، وولى معاوية فقال له شرحبيل: أمِنْ جبنٍ عزلتنى أو خيانة؟ قال ﷺ : من كل لا، ولكن أردت رجلاً أقوى من رجل. وعزلَ خالد بن الوليد وولى أبا عبيدة، وقد كان يولى بعض الولاة الحكم مع الإمارة، فولى أبا موسى البصرة قضاءها وإمرتها، ثم كان يعزلهم هو، ومنْ لمْ يعزله عثمان بعده إلا القليل منهم.

فعزل القاضى أولى، ويفارق عزله بموت من ولاه أو عزله؛ لأن فيه ضررًا، وها هنا لا ضرر فيه، لأنه لا يعزل قاضيًا حتى يولّى آخر مكانه؛ ولهذا لا ينعزل الوالى بموت الإمام وينعزل بعزله.

فأما إنْ تغيرت حال القاضى بفسق أو زوال عقل أو مرض يمنعه من لقضاء، أو اختل فيه بعض شروطه، فإنه ينعزل بذلك، ويتعين على الإمام عزله وجهًا واحدًا.

وقد صح عن أبى حنيفة أنه قال: لا يترك القاضى على قضائه أكثر من سنة؛ لأنه متى اشتغل بذلك نسى العلم فيقع الخلل فى الحكم، فيجوز للسلطان أن يعزل القاضى، ويقول له: ما عزلتك لفساد فيك، ولكنى أخشى عليك أن تنسى العلم،

فادرس العلم ثم عد إلينا حتى نقلدك.

التوفيق بين القوانين الحديثة والشريعة الإسلامية :

هذه النبذة من كلام الفقهاء الأجلاء يحوى آراء لها شبه من بعض وجوهها بما يقوله علماء القانون، فكلمة أبى حنيفة الأخيرة تشبه ما ينص عليه دستور الولايات المتحدة وبعض بلاد أوربا، ففى الولايات المتحدة إلا القليل منها يحدد أجل لبقاء القاضى فى وظيفته، وهذا الأجل يتراوح بين سنتين وواحد وعشرين سنة، وفى سويسرا يعين قضاة المحكمة العليا لست سنين، أما مذهب الشافعي والقول الأول الذى رويناه لك من مذهب ابن حنبل فلهما شبه بالقانون الذى يجعل القضاة باقين فى وظائفهم ما حسن سلوكهم.

أما مبدأ عدم قابلية القاضى للعزل فإنه ليس بصريح فى التشريع الإسلامى ومع ذلك فالتشريع الإسلامى، سلسلة آخذ بعضها بحجز بعض، فالإسلام جعل الخليفة يولى ويعزل، ولكن لا اتباعًا للهوى وجريًا وراء الشهوات، بل أمره أن يكون رائده المصلحة، وقد جعل من هذا الأمر حاجزًا دينيًا يمنع الامام أن يستبد بالقضاة، وإذا استبد و لم يسأله أحد من البشر فالله سائله، وكفى بسؤال الله ، وقد رأيت فيما احتج به بعض العلماء من عمل عُمر أنَّ عمر كان دائمًا يجعل المصلحة نصب عينيه، حتى كان القاضى أو الوالى يسأله فيكون جوابه رأيت رجلاً أقوى من رجل.

على أننا لو أردنا أن نطبق عدم قابلية القاضى للعزل في دائرة ما رويناه لك من مذهب الشافعى لم نبعد كثيرًا عن ذلك المذهب، فليس ثمت ما يمنع من النظر فى سداد حال القاضى، ومنع الإمام من عزله ما توفر له هذا السداد ووضع قانون ينظم هذا السداد ويحدده، ولا يكون ذلك نائبًا عما يراه المقننون من عدم القابلية للعزل.

مكانة القاضي في الإسلام :

وإنك لو ألقيت نظرة على تاريخ القضاة المسلمين وما كانوا يتمتعون به من

الاحترام والإجلال عند جمهور النـاس لعرفت أن كلمـة علماء الحنفيـة (يجوز عزل القاضى بريبة وبغير ريبة) كانت مجرد تقرير لمبدأ نظرى؛ لأن القاضى وكيل السلطان فى نظرهم، وللموكل حق عزل من وكله. أما العمل فلم يكن سـائرًا عليهـا؛ فان إجلال الشعوب للقضاة كان يمنع الولاة من التلاعب بمراكزهم.

رُوِىَ أنه وقع مرة للقاضى محمد بن بشير المعافرى قاضى الحكم بن هشام، وهو ممن عاصروا الإمام مالك ورووا عنه كما روى عن علماء مصر (توفى سنة ١٩٨هـ) أنه قضى على ابن فطيس الوزير، ولم يعرفه بالشهود، فرفع الوزير أمره إلى الأمير متظلمًا من تصرف القاضى معه، فكتب الحكم إلى القاضى بأن الوزير كره حكمك بشهادة قوم لم تعرفهم له ولا أعذرت إليه فيهم، وإن أهل العلم يقولون: إن ذلك له، فكتب القاضى إلى الأمير ليس ابن فطيس ممن يعرف بمن شهد عليه؛ لأنه إن لم يجد سبيلاً إلى تجريحهم لم يتحرج عن طلب أذاهم فى أنفسهم وأموالهم، فيدعون الشهادة هم ومن أنس بهم وتضيع أموال الناس.

فهذا قاض يحكم على الوزير مقتنعًا بالحق ولم يعرفه بالشهود لئلا ينالهم أذى الوزير، وأهل العلم يفتون الأمير بأن القاضى لم يوف الوزير حقه، وهو مع ذلك يرد على الأمير بأن المصلحة فى ذلك، ومنْ أَمِنَ على مركزه لم تخش عليه بأسًا.

حدث مرة أن سعيد الخير بن الأمير عبد الرحمن الداخل كانت له خصومة أمام القاضى ابن بشير، فوكل وكيلاً يخاصم عنه أمام القاضى، وكانت بيده وثيقة فيها شهادة شهود ماتوا، ولم يبق حيًّا من الشهود إلا الأمير الحكم وشاهد آخر، فشهدَ ذلك الشاهد لسعيد الخير، وضرب القاضى أجلاً لسماع شهادة الشاهد الثاني، فدخل سعيد الخير بالكتاب إلى الحكم وأراه شهادته فى الوثيقة، وقد كان كتبها قبل الإمارة فى حياة أبيه وعرفه مكان حاجته إليها، وكان الحَكَمُ باراً بعمه سعيد الخير، فقال له: يا عمّ لسنا من أهل الشهادات وقد التبسنا من هذه الدنيا بما لا تجهله، ونخشى أن تقفنا مع القاضى موقف مخزاة كنا نفديه بملكنا فصر فى خصامك حيث صيرك الحق، وعلينا خلف ما انتقص، فأبى عليه وقال: سبحان الله! وما عسى أن يقول قاضيك فى شهادتك وأنت وليه، وما زال ملحًا فى طلبه حتى أرسل الحكم إلى فقيهين من فقهاء

وقتـه، وخط شـهادته بيده فى قرطاس، وختم عليها بخاتمـه، ودفعها إلى الفقيهين، وقال لهمـا: هذه شهادتى بخطى تحت ختمـى فأدياها إلى القاضى، فأتياه بهـا فى مجلسه وقت قعوده للسماع من الشهود فأدياها إليه، فقال لهما: قد سمعت منكما فقوما راشدين فى حفظ الله تعالى وجـاء وكيل سعيد الخير ووقـف مدلاً وقال له: أيهـا القاضى قد شهد عندك الأمير أصلحك الله تعـالى فمـا تقول؟ فأخذ كتـاب الشـهادة فنظر فيـه، ثم قال للوكيـل: هذه شـهادة لا تعمل عندى فجئنى بشـاهد عدل، فدهش الوكيل ومضى إلى سعيد الخـير فأعلمه، فركب من فوره إلى الحكـم وقال له: "لقـد ذهب سلطاننا وأبطل بهاؤنا " يجـترئ هذا القاضى على رد شـهادتك، وأخذ يوغر صـدر الأمير على قاضيه، فقال لـه الأمير: مـا شككت أنـا فى هذا يا عمّ ، القـاضى رجل صـالح، وا لله لا تأخذه فـى الله لومـة لائم، فعل مـا يجب عليـه ويلزمـه، وسـدَّ دونـه بابـاً كـان يصعب عليـه الدخول فيـه، فأحسن الله تعالى جزاءه، فغضب سـعيد الخير، وقال: هذا حسبى منك، فقـال: نعـم، قد قضيت الـذى كـان علىَّ لك، ولسـت والله أعـارض القـاضى " فيما احتاط لنفسه، ولا أخون المسلمين فى قبض يد مثله".

ولما عوتب ابـن بشير فيما أتاه مـن ذلك، قال لمن عاتبه: يـا عاجزًا أَمَا تعْلَمُ أنَّه لابد من الإعذار فى الشهادات، فمن كان يجترئ على الدفع في شهادة الأمير لو قبلتها، ولو لم أعذر لبخست المشهود عليه حقه.

وذلك قـاض آخـر أصر على أن ينفـذ مـا يعتقد أنـه الحـق ولو أغضب الأمـير، وقد حرض الأمير عليــه وأغرى بـه بمـا أبداه لـه عمـه إذ يقول: لقـد ذهب سـلطاننا وبطل بهاؤنـا، وهو مع ذلـك آمن على منصبه لم ينلـه سـوء، ثم انظر إلى الأمـير وهو يقول: ولست والله أعارض القاضى فيما احتاط لنفسه ولا أخون المسلمين فى قبض يد مثله" أليس الـوازع الديني عند الأمـير قـد قمعه عـن البـاطل، وذلك الـوازع نفســه قد دفع القاضى إلى الحق، فالقاضى مطمئن إلى دينه وواثق من دين الأمير، فهو لا يخشاه.

قد كُنتُ خِفتُك ثمَّ أمنني ... منْ أن أخافكَ خوفك ا لله

وفى عهد الإمام علىٍّ ﷺ الذى ذكرناه "واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك؛ ليأْمنَ بذلك اغتيال

الرجال له عندك".

وقد تلقى الأمراء هـذه الوصيـة بـالقبول على اختلاف الديـار وتتـابع العصور، وإنا نقص عليك طرفًا من أخبار القضـاة مع ولاتهم لتعلم كيف كانت منزلتهم وما وصلوا إليـه من المهابـة، فقد حمل التـاريخ أن القضاة كـانوا يواجهون الأمـراء بما لا يحتمل من سواهم ويردون شهادتهم.

دخل المنذر بن سعيد قاضي قرطبة على الناصر مرة وهو في قبة جعل قِرْمُدَها، أي: سقفها من ذهب وفضة، واحتفل احتفالاً ظن أنه لم يصل إليه أحد من الملوك، فقام ابن سعيد خطيباً في حفل حافل، وتلا قولـه تعالى: ﴿وَلَوْلاَ أَنْ يَكُونَ النَّـاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْــمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُــقُفًا مِنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ (الزخرف: ٣٣)، وذكر كلاماً وجم منـه السـلطان و لم يسـعه إلا احتمال منذر لعظيم قدره في علمه ودينه.

وشــهد الملـك الكـامل في حادثـة أمـام القـاضي شــرف الدين محمـد بن عبد الله الإسـكندراني المعروف بابن عـين الدولة، فقـال القـاضي للملك الكامل: إنَّ السـلطان يـأمر ولا يشهد، ففهم الملك أن القـاضي لا يقبل شهادته، فقال لـه: أنا أشهد تقبلني أم لا؟ فقال لـه القاضي: لا أقبلك، وكيف أقبلك وعجيبة - مغنيـة كانت تغني السلطان - تطلع عليك كـل ليلة وتنزل ثـاني يوم وهي تتمايل سـكرى على أيدي الجواري؟ فقال السـلطان: يا كيـواج -كلمة سب بالفارسية- فقـال الشيخ: اشـهدوا على أني عزلت نفسـي عن القضاء، وترك المجلس مغضباً، فقال بعض محبي السـلطان: المصلحة إعادته؛ لئلا يقال لأي شيء عزل القـاضي وتطير الأخبار إلى بغداد ويتسع أمر (عجيبة) فنهض السلطان إلى القاضي وأرضاه، فعاد إلى القضاء.

وحكم مرة الشيخ عـز الدين بن عبد السلام قـاضي مصر بهدم بناء بناه فخر الدين أستاذ دار الملك الصالح، وأسقط عدالته فلم يأبه فخر الدين لهذا الحكم، واتفق أن جهز السلطان رسـولاً من عنده إلى الخليفة المستعصم، ولمـا وصل الرسول أدى الرسالة فقال لـه الخليفة: هل سمعت هذه الرسـالة من السلطان؟ فقـال: لا، ولكن حملنيها أستاذ داره فخر الدين، فقـال الخليفـة: إنَّ المذكور أسـقط عدالتـه ابـن عبد السـلام فنحن لا نقبل

روايته، فرجع الرسول إلى السلطان حتى شافهه بالرسالة، ثم عاد إلى بغداد فأداها.

هذه أخبار تمثل استقلال القاضى عند المسلمين وحريته ومهابته وأمنه فى منصبه، ومنها يتبين أن كلمة العزل لم تكن إلا قولاً لا أثر له فى أكثر الأحيان، وإنْ جرى العمل بها فى بعض العصور بدون أن يخرج القاضى إلى غير لائق بالرشاد؛ فذلك لأن طبيعة بعض الناس تؤثر الاستبداد، ولم يكن ذلك من النظام الذى يقتضيه روح التشريع الإسلامى.

سلطة القضاء في الإسلام والقوانين وعلاقتها بغيرها من السلطات :

أما ما يتكلم فيه المشرعون الآن من سلطة الهيئة القضائية على أعمال السلطة التشريعية وسلطة المحاكم فى إلغاء القوانين الصادرة من السلطة التشريعية، وما إلى ذلك فنحن لا نجد له مكاناً فى التشريع الإسلامى؛ لأن أعمال القضاة والعلماء المشرعين لم تتمايز فى التشريع الإسلامى تمايزاً تاماً ولم يوضع لها نظام وبخاصة فى العصر الأول لتأسيس دولة المسلمين؛ فإن الأعمال كانت مشتبكة والسلطات مشتركة، وكان الرسول الأعظم ﷺ هو القاضى الأعظم وهو الشارع أيضاً، فهو شارع وقاض ومنفذ، وقد ولاّهُ ربه ذلك ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥) .

القضاء في عهد الرسول وبعده :

وقد تولى رسول الله ﷺ القضاء بنفسه وولاه غيره فى عهده. أما قضاؤه بنفسه فثابت فى عدة أحاديث صحيحة.

روى الإمام أحمد فى مسنده عن أم سلمة هند زوج النبى ﷺ أنها قالت: (جاء رجلان يختصمان فى مواريث بينهما قد درست ليس بها بينة، فقال رسول الله

ﷺ : «**إنكم تختصمون إلى رسول الله، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضى بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتى بها أسطامًا فى عنقه يوم القيامة**»، فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما: حقى لأخى، فقال رسول الله ﷺ : أما إذًا فقوما فاذهبا فلتقتسما، ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه).

وروى محمد بن الحسن قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعى أن رجلاً تزوج امرأة و لم يفرض لها صداقًا، فمات قبل أن يدخل بها، فقال عبد الله بن مسعود: لها صداق مثلها من نسائها لا وكس ولا شطط، فلما قضى قال: فإنْ يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن الشيطان، والله ورسوله بريئان، فقال رجل من جلسائه: وبلغنا أنه معقل بن سنان الأشجعى، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ قضيت - والذى يحلف به - بقضاء رسول الله فى بروع بنت واشق الأشجعية، قال: ففرح عبد الله فرحة ما فرح قبلها مثلها لموافقة قوله قول رسول الله ﷺ.

وروى مالك فى الموطأ قال: جاءت الجدة إلى أبى بكر تسأله ميراثها، فقال: ما لك فى كتاب الله من شيء وما علمنا لك فى سنة رسول الله شيئاً فارجعى حتى أسال الناس، قال: فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله أعطاها السدس، فقال: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ذلك، فأنفذ لها أبو بكر، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عُمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال ﷺ : ما لكِ فى كتاب الله من شيء، وما كان القضاء الذى قضى به إلا لغيرك، وما أنا بزائد فى الفرائض من شيء ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتما فيه فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها.

وكتب القاضى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى: ﴿**وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ**﴾ (الأنبياء: ٧٨)، قال بعد أن ذكر حكومة داود وسليمان: وحكمه فى شرعنا عند الشافعى وجوب ضمان المتلف بالليل؛ إذ المعتاد ضبط الدواب ليلاً، وهكذا قضى النبى ﷺ لما دخلت ناقة البراء حائطًا وأفسدته، فقال ﷺ: (**على أهل الأموال حفظها**

بالنهار، وعلى أهل الماشية حفظها بالليل) ، وعنـد أبى حنيفة لا ضمان إلا أن يكون معها حافظ؛ لقوله ﷺ: (جوح العجماء جبار) ، فهذه الأحاديث تدل على أنه ﷺ كان يقضى بين المسلمين، ومعلوم أنه كان راعيهم يسوسهم فى جميع أمورهم.

قضاة الرسول :

وأما توليته غيره فثابتة فى عدة أحاديث، وقد مر بك توليته معاذًا وعليًّا على اليمن، ولما فتح الله على المسلمين مكة استعمل الرسول عليها عتاب بن أسيد القرشى الأموى، وبقى عليها واليًا وقاضيًا إلى أن مات بها يوم نعى أبى بكر إلى مكة.

وقد كان يولى غيره القضاء فى جزئية من الخصومات خاصة، كالذى ذكره أبو عمرو بن عبد البر فى الاستيعاب عن جارية بن ظفر ﷺ أن دارًا كانت بين أخوين فحظرا فى ذلك حظارًا (أقاما جدارًا) ثم هلكا، وترك كل واحد منهما عقبًا، فادعى كل واحد منهما أن الحظار له دون صاحبه، فاختصم عقباهما إلى النبى ﷺ فأرسل حذيفة بن اليمان يقضى بينهما، فقضى بالحظار لمن وجد معاقد القمط تليه، ثم رجع فأخبر النبىﷺ فقال: أصبت أو أحسنت (القمط ما يشد به الخصر من ليف ونحوه).

و لم يثبت أنه قلّدَ أحدًا القضاء خاصة، وإنما الثابت أنه كان يبعث الواحد من صحابته إلى بلد أو يستعمله على بلد على أن يكون رسولاً له ونائباً عنه يُعَلّم الناس ويفهمهم ويقضى بينهم ويجمع الصدقات منهم، وتكون له ولاية أمرهم ولاية عامة.

وحينئذ فلم يكن لتولية القضاء نظام خاص، بل كان يولى القضاء ضمن ولاية الأمور العامة كالذى مر بك، وكما استعمل على المدينة سعد بن عبادة لمّا خرج إلى غزوة الأبواء والسائب بن مظعون لما خرج إلى بواط فكان كل منهما يلي أمور الناس عامة ومنها القضاء، وتارة كان يولى غيره القضاء فى خصومة معينة معروضة عليه إذا رأى حاجة الفصل فيها إلى انتقال أو معاينة ووثق بمن يوليه وبخبرته فى موضوعها، كما فعل فى تولية حذيفة القضاء فى الجدار.

و لم تُفصل فى عهده ﷺ ولاية القضاء من غيرها من الولايات؛ لأن الأعمال كانت

قليلة، والولاية الخاصة كان كثيراً عليها أن يستقل بها وال خاص، ولما كثر المسلمون بعد هذا العهد واتسعت دائرة الولايات وتشعبت أعمالها فصلت ولاية القضاء من غيرها من الولايات، بل إن ولاية القضاء نفسها وُزِّعت بين عدة أشخاص.

بدء تشكيل السلطة القضائية :

وفى بدء تشكيل السلطة القضائية فى الإسلام نجد غموضًا وإبهامًا وعبارات للمؤرخين مختلفة تدل على معان مختلفة، فتجد مثلاً أن رسول ا لله ﷺ تولى القضاء، وتجد أن عُمر ﷺ هو أول قاض فى الإسلام، ويروى بعض المؤرخين أن أبا بكر ﷺ لما وسِدَت اليه الخلافة، قال له عمر ﷺ : أنا أكفيك القضاء، فمكث عُمر سنة لا يأتيه رجلان و لم يخاصم إليه أحد؛ وذلك لأن الناس كانوا أول ظهور الإسلام يرون من الطبيعى أن يعطى الإنسان الحق ويأخذ الحق ويقف عند حدود ا لله لا يقارف منكرًا ولا يسرف على نفسه ويبعد عن الزور وأكل أموال الناس بالباطل ويجعل رائده الصدق فى أقواله وأفعاله.

ويقول ابن خلدون: إن أول من دفع القضاء إلى غيره وفوضه فيه عمر ﷺ.

وحكى أن الزهرى وابن المسيب قالا: ما اتخذ رسول الله ﷺ قاضيًا ولا أبو بكر ولا عمر حتى كان فى وسط خلافة عمر، قال لعلى: اكفنى بعض الأمور؛ لأن عليًّا كان أقضى الصحابة، ووجه التوفيق بين ذلك التناقض- على ما يظهر لنا- أن التولية زمن رسول الله لم تكن منفصلة، بل كان يولى من يختاره ليكون قاضيًا بين المتخاصمين فى ضمن ولاية الأمور العامة على نحو ما قضى عتاب بن أسيد فى مكة ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعرى فى اليمن، وفى تولية عتاب ذكر الزمخشرى فى الكشاف أن الرسول استعمل عتاب بن أسيد على أهل مكة، وقال: انطلق فقد استعملتك على أهل بيت الله .

وظاهر من ذلك أن هذه تولية عامة، وأحيانًا كان يرسل الصحابي ليقضى فى حادثة خاصة حتى إذا انتهت لم يبق له صفة القاضى كما فى حادثة حذيفة.

والظاهر أن الأمر كان كذلك فى زمن الخليفة الأول ﷺ فلم يفصل القضاء عن

غيره من الولايات، أما كلمة عمر السابقة: «أنا أكفيك القضاء» فلا تدل على فصله، فإن عمر ﷺ لم يختص بالقضاء فقط، فقد كان مشتركًا فى جميع أعمال الدولة متقلبًا فى أكثر شئونها.

وعلى ذلك فقد كان عهد عمر عهدًا جديدًا فى القضاء، فصله عن سائر الولايات، وأنفذ إلى الأمصار الكبيرة من بلاد المسلمين قضاة ليس لهم عمل إلا القضاء فقط ، أما الولايات الأخرى فكانت لغيرهم، وهنا صحت كلمة ابن خلدون: إن أول من دفع القضاء إلى غيره وفوضه فيه عمر ﷺ ، ويحمل ما ورد عن الزهرى وابن المسيب على أن تلك الولاية لم تفصل فى عهد الرسول وأبى بكر، وما ورد عن ابن خلدون على فصلها، وإلا فقد اتخذ الجميع قضاة فصلوا بين الناس فى خصوماتهم.

سلطة القاضي في الإسلام :

ولقد يبدو للباحث فى موضوعنا هذا ظاهرتان:

أولاهما أن عمل القاضى كثيرًا ما كان يمتزج بعمل المشرع والمفتى، فنرى القضاة كانوا فى أحكامهم موكولين إلى الاجتهاد وفى فهم القانون الشرعى وتطبيقه على الحوادث، وقد قال معاذ لرسول الله ﷺ «أجتهد رأيى» وأقره الرسول على ذلك.

ومعلوم أن الاجتهاد ينطوى على استنباط الحكم وذلك من عمل الشارع . ومعاذ بعث قاضيًا فهو سيطبق هذا الحكم وذلك من عمل القاضى.

ومن أمثلة امتزاجه بعمل المفتى ما فى حديث البخارى عن عائشة رضى ا لله عنها أن هنداً بنت عتبة زوج أبى سفيان قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى وولدى إلا ما أخذت منه ولا يعلم، فقال: خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف.

فهذا يعده الفقهاء من باب القضاء أنه ضرب من الإفتاء.

الظاهرة الثانية: أن اختصاص القاضى لم يكون محدودًا مضبوطًا فى كل وقت فقد كان قضاء القاضى فى عهد الخلفاء الراشدين قاصرًا على فصل الخصومات المدنية، أما

القصاص والحدود فكانت ترجع إلى الخلفاء وولاة الأمصار؛ لأنا رأينا قضايا حكم فيها الخلفاء والأمراء بقتل قصاصًا أو جلد لمسكر، ولم يبلغنا أن قاضيًا ليس أميرًا قضى بعقوبة منها أو نفذها.

تدرج سلطة القضاء في الإسلام :

كانت العقوبات التأديبية كالحبس لا يأمر بها إلا الخليفة أو عامله؛ فكانت الدائرة القضائية ضيقة، ثم صار هذا الاختصاص ينقبض وينبسط على تداول الأزمان، فابن خلدون يقول: وقد كان الخلفاء من قبل يجعلون للقاضى النظر فى المظالم، وهى وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، ثم يقول : وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين؛ منها وظيفة التهمة على الجرائم وإقامة حدودها ومباشرة القطع والقصاص؛ حيث يتعين، ونصب لذلك فى هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، وتسمى تارة باسم الوالى وتارة باسم الشرطة، وبقى قسم التعازير وإقامة الحدود فى الجرائم الثابتة شرعًا، فجمع ذلك للقاضى وصار من توابع وظيفته وولايته.

وفى كتاب القضاة للكندى أن معاوية بن أبى سفيان كتب إلى قاضى مصر سليم ابن عتر يأمره بالنظر فى الجراح، وأن يرفع ذلك إلى صاحب الديوان، وكان سليم أول قاض نظر فى الجراح وحكم فيها.

قال أبو ميسرة: فكان الرجل إذا أصيب بجرح أتى إلى القاضى وأحضر بينته على الذى جرحه فيكتب القاضى بدينه على عاقلة الجارح ويرفعها إلى صاحب الديوان، فإذا حضر العطاء اقتص من أعطيات عشيرة الجارح ما وجب للمجروح، وينجم ذلك فى ثلاث سنين، فكان الأمر على ذلك.

أموال اليتامى :

وكان يوكل إلى القضاء أحيانًا مراقبة أموال اليتامى، وأول قاض نظر فيها عبد

الرحمن بن معاوية بن خديج قاضى مصر من قبل عبد العزيز بن مروان، فإنه ضمن عريف كل قوم أموال يتامى تلك القبيلة، وكتب بذلك كتابًا، وكان عنده، قال الكندى: فجرى الأمر على ذلك.

وكانوا يتولون الأحباس، وأول قاض بمصر وضع يده على الأحباس توبة بن نمر فى زمن هشام بن عبد الملك، وإنما كانت الأحباس فى أيدى أهلها وفى أيدى أوصيائهم، فلما كان توبة قال: ما أرى مرجع هذه الصدقات إلا إلى الفقراء والمساكين، فأرى أن أضع يدى عليها حفظًا لها من الالتواء والتوارث.

وأنت ترى من ذلك أن اختصاص القاضى لم يكن على حال واحدة، بل ولم يكن محدوداً فى الدائرة القضائية بالمعنى الذى تعطيه كلمة القضاء، ومن ثم يصعب جدًّا التمييز بين عمل السلطة القضائية وغيرها ومقارنة ذلك بما فى التشريع الحديث من حيث علاقة السلطة التنفيذية بالقضاء وعلاقة القضاء بالسلطة التشريعية وسلطانه على أعمالهم وإلغاء القوانين الصادرة منها.

وعلى كل حال: فخلاصة ما في الإسلام هو تكوين سلطة قضائية صالحة لكل عصر، وأينما كانت المصلحة فهو يترسم أثرها ولا يجمد عن اقتفائها والنظر فيها بأوسع حرية؛ لأن نصوصه لا تأبى ذلك، فالكتاب لم يرو فيه إلا ما يتفق وحاجة الناس، ولم يشرع لهم إلا ما يهديهم فى الفصل فى الخصومات بروح العدل واجتناب المظالم **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾** (النساء: ٥٨).

وكذلك السنة الصحيحة المبينة للكتاب لم تأت فى شأن القاضى إلا بمسائل كلية ترشده إلى الطريق السوى، وتحتث من نفسه حب الشهوات والميل مع الهوى **(إن الله مع القاضى ما لم يجر فإذا جار وكله إلى نفسه)** والمسلمون بعد ذلك يختارون ما يلائم حالهم وتدرجهم فى نظام الحكم .

(٣)
السلطة التنفيذية

يراد بالسلطة التنفيذية مجموعة الموظفين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة، ولا يقتصر مدلول هذه العبارة على الرئيس التنفيذى الأعلى للدولة، بل يشمل أيضاً جميع أعوانه من مستشارين ووزراء وموظفين تابعين لهؤلاء، وعلى الإجمال كل من له يد فى تنفيذ القانون فيدخل فيها إذًا جميع القائمين بالأعمال العمومية ماعدا رجال السلطتين التشريعية والقضائية، ومن أولئك الوزراء ورؤساء الدواوين والمصالح والوكلاء السياسيون وجامعو الضرائب والمفتشون ورجال البوليس ورجال الجيش والبحرية وموظفو البريد الخ.

وقد كانت سلطة التنفيذ لرسول الله ﷺ فى بدء تكوين الدولة الإسلامية، كما كان له التشريع والقضاء؛ لأن وظيفته تقتضى أن تكون الأمور الثلاثة بيده، فهو رسول يبلغ الناس ما أنزل إليه من ربه ويدعوهم إلى الإيمان به، وراع يسوس من أجابوا دعوته ويدير شئونهم على وفق ما شرع الله، وهذا التبليغ وذلك التدبير ينتظمان التشريع والقضاء والتنفيذ، ولا ريب أن تكون هذه الأمور بعد رسول الله ﷺ للخليفة الذى يختاره المسلمون، ولما كانت جميع أعمال الدولة تقضى الاستعانة بمن يشترك فى تدبيرها فقد اتخذ الرسول والخلفاء بعده أعوانًا يشتركون فى التدبير، وقد تشعبت الأعمال التى يقتضيها كيان الدولة منذ الصدر الأول؛ فكثر لذلك اتخاذ العمال.

وجود الاصطلاحات الحديثة في مناصب الدولة في الإسلام :

ويطول بنا القول إذا سردنا جميع الأعمال الحكومية ومن يتولاها؛ لهذا نقتصر على

بعض الأعمال لتكون على سبيل المثال، وإنك لترى من تلك الأمثلة التى نذكرها أن كثيراً من الأسماء التى تراها فى الحكومة العصرية له أصل فى الإسلام.

الوزير :

روى عن عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ قال: (**إذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدق إن نسى ذكره، وإن ذكر أعانه، وإن أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء إن نسى لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه**).

وقال القاضي أبو بكر بن العربى ورد فى الحديث الشريف: (**وزيراى من أهل السماء جبريل وميكائيل، ووزيراى من أهل الأرض أبو بكر وعمر**).

ولعل ذلك أصل اتخاذ الخلفاء للوزارة، فقد كانوا يتخذونهم، وكانوا يسمونهم بالعامل والحاكم حتى كانت دولة بنى العباس، فقلدها السفاح أبا سلمة حفص بن سليمان وسماه وزيرًا، وجعل رتبة الوزارة رتبة خاصة تجرى بها القوانين وتكلم فيها علماء المسلمين وفصلوها.

قال الماوردى: (الوزارة على ضربين، وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ، فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، قال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه السلام: **﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي(٢٩)هَارُونَ أَخِي(٣٠)اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي(٣١)وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي(٣٢)﴾** (طه: ٢٩-٣٢) فإذا جاز ذلك فى النبوة كان فى الإمامة أجوز؛ ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة ونيابة الوزير المشارك له فى التدبير، فهو أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها؛ ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد عن الزلل وأمنع من الخلل).

ثم ذكر الماوردى شروط هذه الوزارة بقسميها وأحكامها وأفاض فى ذلك.

الحاجب :

كذلك روى مسلم عن جابر بن عبد الله قال: جاء أبو بكر يستأذن على رسول

الله ﷺ فوجد الناس جلسوا ببابه و لم يؤذن لأحد منهم، فأذن لأبى بكر فدخل، ثم أقبل عمر فاستأذن فأذن له.

وعن عمر أن النبى ﷺ صعد مشربة، وعلى الباب وصيف له، فقلت استأذن لي على رسول الله ﷺ فاستأذن لى.

وثبت أن أنس بن مالك كان هو حاجب رسول ا لله ﷺ يعمل على قوله، وأنه كان للخلفاء الأربعة حجاب، فكان حاجب أبى بكر شديدًا مولاه، وقيل: سريق مولاه، وقيل: إن شديداً كان حاجب عمر، وحجب لعمر ﷺ مولاه يرفأ، وكان يدعو صهيبًا وبلالاً وخبابًا وعمارًا وسلمان قبل الناس، ويدخل الناس بعدهم على مراتبهم حتى تمعر (تغير من الغيظ) وجه الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحكيم ابن حزام ورجال من عظماء قريش وسادات العرب، فلما رأى سهيل بن عمرو ذلك، وكان فيهم، قال: لم تمعر ألوانكم وتربد وجوهكم؟ دعوا ودعينا، فأسرعوا وأبطأنا، فلئن حسدتموهم على باب عمر وجفانه لما أعد لهم فى الجنة أكثر، فليطل حسدكم.

وخرج البخارى عن مالك بن أوس بن الحدثان، قال: بينا أنا جالس فى أهلى حين متع النهار، وإذا رسول عمر بن الخطاب ﷺ يأتيني، فقال: أجب أمير المؤمنين فانطلقت معه حتى دخلت على عمر، فبينما أنا جالس عنده أتاه حاجبه يرفأ، فقال: هل لك فى عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد بن أبى وقاص يستأذنون؟ قال: فأذن لهم فدخلوا وجلسوا.

وكان حاجب عثمان ﷺ عنه حمران مولاه الذى سكن البصرة وبقى إلى أن مات عبد الملك بن مروان، وحجبه أيضًا نائل مولاه، فقد روى أن عدى بن حاتم رضى ا لله عنه قدم على عثمان فى خلافته فحجبه نائل مولاه، فلما خرج عثمان وعرض له عرفه فرحب به، فشكا له نائلاً غلامه، فلامه عثمان، فقال: لا تحجبه فإنا نعرف له فضله.

وكان حاجب على بن أبى طالب كرم الله وجهه قنبرًا مولاه، وكان قبله بشر مولاه.

وبهذا صارت الحجابة أيضًا من الأعمال التى ورد بها الإسلام، واشتملت عليه

الحكومة الإسلامية فى عهدها الأول.

الكُتّاب وكتمة السر :

وقد اتخذ رسول الله ﷺ كاتم السر والكتاب، فقد صح فى الآثار أن كتاب الرسول بلغوا اثنين وأربعين رجلاً، وكان صاحب سره حذيفة بن اليمان، وكنت تجد أحيانًا لتوزيع الأعمال على الكتاب أسلوبًا بديعًا، فكان كاتب العهود إذا عاهد والصلح إذا صالح على بن أبى طالب، وكان معاوية بن أبى سفيان يكتب بينه وبين العرب.

أعمال تنفيذية أخرى :

ومن أعمال التنفيذ، الأعمال الحربية والأعمال المالية وتنفيذ الأحكام وتعيين الولاة، وكل ذلك له نظام فى الإسلام وضع أساسه الرسول ﷺ وتدرج على حسب اتساع نطاق الدولة وحاجات المسلمين.

الشئون الحربية :

فأما الشئون الحربية فكانت تنحصر فى عهده ﷺ فى جهاد غير المسلمين الذين وقفوا عقبة فى سبيل دعوة الإسلام، وكان كل جيش إسلامى يخرج للجهاد ويؤمر عليه أمير، فإن كان رسول الله فى الجيش فهو أميره، وإن لم يكن فيه فأميره من يختاره ويوليه إمارته، وقد تولى الرسول إمارة الجيش فى ست وعشرين غزوة غزاها، وولى غيره إمارة الجيش فى سراياه التى أوصلها بعضهم إلى ست وخمسين سرية، وكان أمير السرية الذى يوليه رسول الله لا تقتصر ولايته على إدارة الشئون الحربية بل تكون له إمامة الصلاة وإقامة الحدود وكل ما تقتضيه مصالح الجيش، وكان أمير الجيش -سواء كان رسول الله أو أحد ولاته- يستشير أهل الرأى ممن معه ولا يستقل بالأمر دونهم، بل كان بعض الصحابة أحياناً يبتدره بالرأي، يتبين ذلك من حديث أن رسول الله ﷺ أشار على المسلمين فى غزوة بدر الكبرى أن ينزلوا موضعًا، فسأله الحباب بن المنذر يا رسول الله، أهذا منزل أنزلكه الله أو هو الرأى والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي

والحرب والمكيدة، قال الحباب: ليس هذا بمنزل، وأشار بإنزال المسلمين منزلاً آخر، فقال النبى ﷺ: أشرت بالرأي، وتحولوا إلى المنزل أشار به.

وفى صحيح مسلم عن بريدة بن الحصيب قال: كان النبي ﷺ إذا بعث أميرًا على سرية أو جيش أوصاه فى خاصة نفسه بتقوى الله تعالى وبمن معه من المسلمين خيرًا، ثم يقول: **اغزوا باسم الله وفى سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا.** فكان القائد العام لجيش المسلمين رسول الله، وإن خرج فى الجيش تولى القيادة بنفسه، وإن لم يخرج ولى القيادة من ينوب عنه، ولهذا القائد ولاية شئون الجيش كلها والأمر شورى بينه وبين كبار جنده.

وقد صح أنه ﷺ كان يجعل للأجناد رؤساء وقوادًا على كل فرقة رئيس، روى البخاري ؓ عن مروان بن الحكم ومسور بن مخرمة أن رسول الله ﷺ قال حين جاءه وفد هوازن مسلمين فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم، فقال لهم رسول الله: (**أحب الحديث إلى أصدقه فاختاروا إحدى الطائفتين إما السبى وإما المال**) قالوا: فإنا نختار سبينا، فقام رسول الله ﷺ فى المسلمين فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: (**أما بعد، فإن إخوانكم هؤلاء قد جاءوا تائبين، وإنى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب أن يطيب فليفعل، ومن أحب أن يكون منكم على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل**) فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: (**إنا لا ندري من أذن لكم في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم**)، فكلمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا.

وكان نظام جيشه ﷺ وأدوات حربه على حسب مقتضيات عصره، وكان الخلفاء بعده ﷺ يعدلون نظام الجيش ويعدون من أدوات الحرب ما يناسب عصورهم، ولم يمنعهم أن الرسول لم يفعل ما فعلوه ما دام المقصود استجماع آلات النصر فى الجهاد، قد قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة**﴾.

ويروى أصحاب الآثار أن الرسول لم يركب البحر غازيًا فى سبيل الله، ولكنه أخبر أن ناسًا من أمته يركبون البحر غزاة فى سبيل الله، فقد روى مالك فى الموطأ

عن إسحاق بن عبد الله عن أنس بن مالك ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان رضى الله عنها (وهى إحدى خالاته من الرضاعة) فتطعمه، وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت ﷺ، فدخل عليها رسول الله ﷺ يومًا فأطعمته، ونام الرسول ثم استيقظ وهو يضحك، فقالت: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: **ناس من أمتى عرضوا على غزاة فى سبيل الله يركبون ثبج البحر ملوكًا على الأسرة أو مثل الملوك على الأسرة، قالت: فقلت يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، ثم وضع رأسه فنام ثم استيقظ يضحك، فقلت: يا رسول الله ما يضحكك؟ قال: ناس من أمتي عرضوا على غزاة فى سبيل الله يركبون ثبج البحر ملوكًا على الأسرة أو مثل الملوك على الأسرة، كما قال فى الأولى، فقلت: يا رسول الله ادع الله أن يجعلنى منهم، قال: أنت من الأولين،** قالوا: فركبت البحر فى زمن معاوية ابن أبى سفيان فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر، فقربت إليها دابة لتركبها، فصرعتها فماتت فدفنت فى موضعها، وكان ذلك فى إمارة معاوية وخلافة عثمان ﷺ.

ويقال: إن معاوية غزا تلك الغزاة بنفسه ومعه زوج له، فأول من ركب البحر غازيًا فى سبيل الله أهل السفينة التى ركبت فيها أم حرام، لقول النبى ﷺ لها: **أنت من الأولين**، ومن بعد ذلك صارت الغزوات البحرية وسيلة عظيمة لفتح الجزائر والبلاد البعيدة وسائر الثغور.

هذه القصة تبين لك أن نوعًا من الوسائل لم يكن على عهد الرسول ولكنه استحدث بعده، ولم يكن بدعًا، فقد وجد الخلفاء من أوامر دينهم ما يحثهم على ذلك، والرسول نفسه لما تمثل ذلك على ما ورد فى القصة استبشر وضحك مسرورًا، وكل ذلك إذن بل أمر بمراعاة حاجات العصور فى ترتيب الجيوش واتخاذ أسباب الظفر.

الأمور المالية في عهد الرسول ﷺ:

وأما الأمور المالية فكانت فى عهد الرسول ﷺ تنحصر فى تدبير موارد الدولة الثلاثة وهى الغنائم والفيء والصدقات، وفى صرف ما يرد من هذه الموارد فى

مصارفها، التى بينها الله عز وجل فى كتابة الكريم، والمطلع على سيرة الرسول ﷺ يرى أنه قد وضع لتصريف هذه الشئون نظامًا محكمًا يلائم حاجات ذلك العصر، فقد كان ﷺ يعين فى كل غزوة من يتولى حفظ الغنائم وجمعها حتى تصرف فى مصارفها، ويسمى صاحب المغانم.

روى عن وهب بن منبه عن رجل من قريش قال: لما حاصر رسول الله ﷺ خيبر جاع بعض الناس فافتتحوا حصنًا من حصونها، فأخذ رجل من المسلمين جراب شحم فبصر به صاحب المغانم وهو كعب بن عمرو بن زيد الأنصارى فأخذه منه، فقال النبى ﷺ : خل بينه وبين جرابه فذهب به إلى أصحابه.

وكان صاحب المغانم يوم اليرموك أبو سفيان بن حرب، ويوم حنين مسعود بن عمر القارى، وكان المال الذى يجمع من الغنائم أو الفىء يعجل بقسمه وصرفه فى مصارفه فى يومه، وروى أبو عبيد القاسم بن سلام عن الحسن بن محمد أن رسول الله ﷺ لم يكن يقبل مالاً عنده ولا يبيته يعنى إن جاء غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإن جاء عشية لم يبت حتى يقسمه، وروى أبو داود عن عوف بن مالك أن رسول الله ﷺ كان إذا أتاه الفيء قسمه فى يومه؛ ولهذا لم يكن للرسول بيت مال ولا للأموال على عهده ديوان جامع؛ لأنها كانت إذا وردت صرفت فى مصارفها.

وكما كان للمغانم والفىء صاحب يحفظها حتى تقسم فى مصارفها كذلك كان للجزية عامل يقدرها ويحصلها، روى أن رسول الله ﷺ لما صالح أهل نجران والبحرين عين أمين هذه الأمة عبيدة بن الجراح لتحصيل الجزية منهم، ولما ولى معاذ بن جبل على اليمن أمره أن يأخذ من كل محتلم ديناراً أو ما يعادله من المعافر.

وكان للصدقات عمال يجمعونها، ذكر إبن إسحاق فى السير أن رسول الله ﷺ كان يبعث أمراءه وعماله إلى كل ما أوطئ الإسلام من البلدان، ولا يحصى عدد الصحابة الذين عينوا عمالاً لجمع الصدقات من المسلمين، فمنهم عمر وخالد بن سعيد ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب.

ولكننا نحب أن نلفت الأذهان بوجه خاص إلى أن هذا العدد الكثير الذين عينوا لجمع الصدقات عين لكل طائفة منهم عامل يقبض منهم هذه الصدقات، وقد وضع له

اسم (المستوفى) وكان المستوفى يقدم بهذه الصدقات على الرسول، كما بعث رسول الله ﷺ عليًا كرم الله وجهه إلى أهل نجران ليستوفى ما جمع منهم، وكان الذى أخذ صدقاتهم عمرو بن حزم، والذى أخذ جزيتهم أبو عبيدة بن الجراح، وكان المستوفى إذا قدم بهذه الصدقات على الرسول يصرفها الرسول فى مصارفها على ما بينه الله ، فلا يأخذ منها أحد لم يجعل له الله فيها حظًا، روى أن رجلاً سأل النبى ﷺ من الصدقة فقال: إن الله لم يرض فى الصدقة بقسم نبى ولا غيره، ولكن جزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك.

وكان لرسول الله ﷺ عمال على الخراج، منهم عبد الله بن رواحة، روى البخارى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما، قال: عامل النبى ﷺ خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو تمر، فكان يعطى أزواجه مائة وسق، ثمانون وسقًا تمرًا وعشرون وسقًا شعيرًا.

وفى الموطأ عن سعيد بن المسيب قال: فكان رسول الله ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص بقدر بينه وبينهم، ثم يقول: إن شئتم فلكم وإن شئتم فلى.

وعن سليمان بن يسار قال: فجمعوا له حليًا من حلى نسائهم، فقالوا: هذا لك وخفف عنا وتجاوز فى القسم، فقال عبد الله بن رواحة: يا معشر يهود، والله إنكم لمن أبغض خلق الله إلي وما ذاك بحاملى على أن أحيف عليكم، فأما ما عرضتم من الرشوة فإنها سحت وإنا لا نأكله، فقالوا: بهذا قامت السموات والأرض، قال ابن إسحاق: وإنما خرص عليهم عبد الله بن رواحة عامًا واحدًا، ثم أصيب بمؤتة رحمه الله تعالى، فكان جبار بن صخر بن أمية أخو بنى سلمة يخرص عليهم بعد عبد الله بن رواحة، وكان جبار خارص أهل المدينة وحاسبهم.

الأمور المالية في عهد الخلفاء الراشدين :

ولما كثرت موارد الدولة الإسلامية اتخذ الخلفاء بعد النبى ﷺ بيت المال، فاتخذه أبو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلى، وكان كل منهم يولى نظره لمن يأتمنه ، فقد ذكر ابن عبد ربه فى العقد الفريد أن أبا عبيدة كان على بيت المال فى خلافة أبي بكر

رضى الله تعالى عنهما، ثم وجهه إلى الشام.

وفى الاستيعاب لابن عبد البر استعمل أبو بكر وعمر رضى ا لله عنهما مَعيقيب على بيت المال وعبد الله بن الأرقم بن عبد يغوث الذي كتب للنبى ﷺ ، ثم لأبى بكر، واستكتبه عمر واستعمله على بيت المال، واستعمله عثمان رضى ا لله عنه بعده.

وقد أخرج عمر عبد الله بن مسعود رضى الله عنهما إلى العرق على صلاتهم وبيت مالهم وأحكامهم.

وفى خلافة عثمان كان زيد بن ثابت على بيت المال.

وفى خلافة على بن أبى طالب صار إبراهيم القبطى مولى رسول ا لله ﷺ المكنى أبا رافع الذى شهد الفتح بمصر واختط بها داره إلى على فولاه بيت مال الكوفة.

الديوان :

ولما اتسعت الموارد أكثر من ذلك خضوعًا لسنة التدرج وتنوعت أعمال الدولة اتخذ عمر الديوان ، فقد روى المؤرخون فى سبب وضعه أن أبا هريرة قدم عليه بمال من البحرين، فقال له عمر: ماذا جئت به؟ فقال: خمسمائة ألف درهم، فاستكثره عمر، فقال له: أتدرى ما تقول؟ قال: نعم، مائة ألف خمس مرات، فقال عمر: أطيب هو، فقال: لا أدرى، فصعد عمر المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلاً، وإن شئتم عددنا لكم عدًا، فقام إليه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين، قد رأيت الأعاجم يدونون ديوانًا لهم، فدون أنت لنا ديوانًا.

وروى عابدين يحيى عن الحرث بن نفيل أن عمر ﷺ استشار المسلمين في تدوين الديوان، فقال على بن أبى طالب ﷺ : تقسم كل سنة ما احتمع إليك من المال ولا تمسك منه شيئًا، وقال عثمان بن عفان ﷺ : أرى مالاً كثيرًا يتبع الناس، فإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر، فقال خالد بن الوليد ﷺ: قد كنت بالشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديوانًا وجندوا جنودًا، فدون ديوانًا وجند جنودًا، فأخذ بقوله، ودعا عقيل بن أبى طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم

وكانوا من شباب قريش، وقال: اكتبوا الناس على منازلهم، فبدءوا ببنى هاشم فكتبوهم، ثم اتبعوهم أبا بكر وقومه، ثم عمر وقومه، وكتبوا القبائل ووضعوها على الخلافة، ثم رفعوه إلى عمر، فلما نظر فيه، قال: لا ما وددت أنه كان هذا، ولكن ابدءوا بقرابة رسول الله ﷺ الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله ، فشكره العباس رضوان الله عليه على ذلك، وقال: وصلتك رحم.

ويروى المؤرخون روايات ليس بنا حاجة إلى ذكرها هنا إلا أن نوجه إليها فكر من يريد الاطلاع عليها لاستخراج ما فيها من العبر، وإنما نذكر أن الخلفاء المسلمين الذين اتخذوا هذا الديوان لم يأنفوا أن يأخذوا بكل ما يصلحه ويجعله وافيًا بما يقصد منه ، وقد استعملوا فيه من غير العرب، وكتبوا فيه بلغة غير العرب، فقد كان ديوان الخراج فى العراق يكتب فيه باللغة الفارسية، وفى بلاد الشام كانت الكتابة فيه باللغة الرومية، وفى البلاد المصرية كانت الكتابة فيه باللغة القبطية؛ لأن العمال الذين كانوا يشتغلون فى الديوان كانوا من أمم تلك اللغات الثلاث، ولم يكن المسلمون قد مهروا بعد فيه، فلما ولى الحجاج العراق كان رئيس الديوان فى عهده زاذان فروخ، واتفق أن انضم إلى الديوان صالح بن عبد الرحمن، وكان أبوه من سبى سجستان، فرآه الحجاج يكتب بالفارسية والعربية فخف على قلبه ، شعر صالح بذلك فخاف من زاذان، وقال له: أنت الذى رقيتنى حتى وصلت إلى الأمير وأراه قد استخفنى، ولا آمن أن يقدمنى عليك فتسقط منزلتك، فقال زاذان: لا تظن ذلك هو أحوج إلى منى إليه؛ لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيرى، فقال صالح: والله إن شئت أن أحول الحساب إلى العربية لحولته، قال: فحول منه أسطرًا حتى أرى، ففعل، فقال له زاذان: تمارض فتمارض، فبعث إليه الحجاج بطبيبه فشق ذلك على زاذان وأمره ألا يظهر للحجاج، فاتفق عقيب ذلك أن قتل زاذان فى فتنة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، فاستكتب الحجاج بعده صالحًا، فأعلم الحجاج بما جرى له مع زاذان فى نقل الديوان، فأعجبه ذلك وعزم عليه فى إمضائه، فنقله من الفارسية إلى العربية، وشق ذلك على الفرس وبذلوا له مائة ألف درهم على ألا يظهر النقل فأبى عليهم، وكان عبد الحميد بن يحيى يقول: لله در صالح ما أعظم منته على الكتاب.

وأمـا ديوان الشام فإن الذى نقلـه من الرومية إلى العربية أبو ثـابت سليمان بن سعد كاتب الرسـائل فى خلافة الوليد بن عبد الملك، وكان الذى يليه فى عهد معاوية ﷺ سرجون بن منصور الرومى، ثم كتب بعده ابنه منصور بن منصور.

أما ديـوان مصر فقد نقل فى عهـد عبد الله بن عبد الملك أمـير مصر من قبل الوليد ابـن عبد الملك سـنة ٨٧ هــ على يد بـن يربوع الفزارى من حمص، وقـد اتخذ الحكام المسلمون عـاملاً سموه المشـرف، وهو الذى يجعـل مع العامل كـالحفيظ عليـه، ويسمى ضيزنًـا فى القديم، ويسـمى عند أهل العراق بنـدارًا، ويسمى بـالمغرب مشـرفًا لإشرافه واطلاعه على جميع أعمال العامل، فهو كالملاحظ والمفتش، ولم يثبت فيه عن النبى ﷺ شـيء، ولا عن الخلفـاء الراشدين لأمانـة الناس حينئـذ ولكونهم خير القرون، ولا يعلم أول من عمله فى الإسـلام، قال القزاز فى جـامع اللغات: بعث عمر ﷺ بعامل فعزله، فجاء بما كان معه من المال وانصرف إلى منزله بغير شيء، فقالت له امرأته: أين التحف وأين مرافـق العمـال؟ فقال لهـا: كـان معـى ضيزن (رقيـب) فتلفعت وأتت عمر ﷺ ، فقـالت: يا أمير المؤمنين بعثت مع زوجى ضيزنًـا فأتانى صفر اليدين، فقال: ما فعلت، علـى بزوجك، فأتاه فقال له: أنا بعثت معـك ضيزنًا، فقال: كان معى ضيزنان يحفظان ويعلمان، فقـال لها عمر ﷺ : صـدق قد ذكرت انصرفي إلى مـنزلك، ثم قال لهـا: ما أملت فيه، قـالت: كذا وكذا، فقـال لخازنه: أعطهـا ثم أعطها، ثم قـال لها: رضيت ؟ قالت: نعم.

وروى عن سعيد بن المسـيب رحمه الله تعـالى أن عمر بعث معاذًا رضى ا لله عنهما ساعيًا على بنى كلاب أو على بنى سعد بن زبيان فقسم فيهم ولم يدع شيئًا حتى جاء بحلسه الذى خرج به على رقبته، فقـالت امرأته: أين ما جئت به مما يأتى به العمال من عراضة (هدايا) أهليهـم، فقال: كان معى ضاغط، فقـالت: كنت أمينًا عند رسول ا لله ﷺ وعند أبى بكر فبعث عمر معك ضاغطًا، فقامت بذلـك فى نسائها فاشتكت عمر ﷺ ، فبلغ ذلك عمـر فدعا معـاذًا، فقـال لـه: أنا بعثـت معك ضاغطًـا؟ فقال: يـا أمير المؤمنين لم أجد شـيئًا أعتذر به لها إلا ذلك، فضحك عمـر وأعطاه شيئًا، وقال: أرضها به، قال أبو عبيد القاسم: قال ابن جريج: قوله: ضاغطًا، يعنى ربه جل ثناؤه.

فأنت ترى من هذا كله أن الأمور المالية قد دبرت فى الدولة الإسلامية خير تدبير، فقد وضع الرسول الأساس الصالح واتبعه الخلفاء و لم يحجموا أن يقتبسوا من نظم غيرهم ما مست إليه الحاجة، ولا أن يزيدوا من الأعمال والعمال ما أرشدتهم إليه المصلحة، وكذلك اتبعهم المسلمون فى جميع عصورهم؛ لأنهم لم يجدوا فى الإسلام وتعاليمه ما يحول دون سير المدنية المالية.

تنفيذ الأحكام:

وأما تنفيذ الأحكام فالذى يؤخذ من جملة الآثار أن الأحكام التى كانت تصدر فى الحلال والحرام والحقوق المدنية كان أكثرها لا يحتاج إلى منفذ غير أصحابها؛ لأنها فى الغالب كانت فتاوى، والمستفتى إذا عرف حكم الله نفذه، والأحكام التى كانت تحتاج إلى تنفيذ كالعقوبات ينفذها القاضى أو من يعهد إليه فى التنفيذ، وما كان لهذا التنفيذ نفر معين؛ لأن المسلمين كانوا كلهم جندًا، وكل منهم عليه أن يقوم بما يندب إليه، وفى حديث العسيف أن رسول الله ﷺ قال: (**واغد يا أنيس إلى المرأة فاسألها فإن اعترفت فارجمها**) وما كان أنيس إلا جنديًا من الصحابة حضر هذا القضاء وكان كفئًا للتنفيذ ، وكذلك مضت طريقة التنفيذ عند المسلمين، ولا ريب أنهم اتخذوا بعد ذلك طرقًا أخرى بعد أن اتسعت بلاد الإسلام وغلب الطمع على النفوس، ولكن هذه الطرق وشرحها لم يرد به تاريخ بين، ولكنها كانت على منوال كل عصر.

الولاة :

ومن أظهر أعمال التنفيذ تعيين الولاة على البلدان وقد وضع رسول الله ﷺ لذلك سنة وافية بما يقصد من ذلك التعيين، فكان إذا خرج فى غزوة استخلف على المدينة من ينوب عنه فى إدارة الشئون، وإذا فتح الله عليه بلدًا استعمل عليه من يلى أمره، وقد مر بك أنه استعمل عتاب بن أسيد على مكة، وعليًا ومعاذًا على اليمن، وكذلك استعمل عثمان بن أبى العاص على الطائف، وعمرو بن حزم على نجران، وكانت ولاية الوالى منهم عامة يقضى ويقيم الحدود ويجمع الصدقات ويدفع عن المسلمين

وبلدانهم.

وكـان الرسـول ﷺ يتخذ الولاة من أكفأ أصحابـه قوة وأمانـة، ووضع لذلك القاعدة بقوله وعمله، فقد قال ﷺ : **(من ولى من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله)**.

وروى مسـلم عن أبى ذر ﷺ قـال : قلت: يـا رسـول ا لله ألا تسـتعملنى، قال : فضرب بيده علـى منكبى ثم قـال: **(يـا أبـا ذر إنـك ضعيف وإنهـا إمـارة وإنهـا يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذ بحقها وأدى الذى عليه فيها)**.

وكان يتخير عمالـه من صالحى أهلـه وأولى دينه وعلمـه ويختارهم على الأكثر من المنظـور إليهم فـى العـرب؛ ليوقـروا فى الصـدور ويكـون لهم ســـلطان علـى المؤمنين وغيرهم، ويحســنون العمل فيمـا يتولون ويشـربون قلـوب من يـنزلون عليهم الإيمان ، ويكشف أبدًا عملهم، أي يفتشـهم ويسمع ما ينقل إليه من أخبارهم، وقد عزل العلاء ابن الحضرمى عاملـه على البحرين؛ لأن وفد عبد القيس شـكاه، وولى إبان بن سعيد، وقال له: **(استوصى بعبد القيس وأكرم سراتهم)** (طبقات ابن سعد).

وكان يرتب لولاته رزقهم، فقد رزق عتـاب بن أسيد كل يوم درهمًا، فقام يخطب ويقول: (أيهـا النـاس أجـاع الله كبـد من جـاع على درهـم، فقد رزقنـى رسـول ا لله درهمًا كل يوم فليسـت بى حاجة إلى أحد) وهذا الراتب من أول ما وضع من رواتب للعمال.

وكـان يحاسبهم ويقول: **(هدايا الأمراء غلول)** فقد ورد فى الصحيحين عن أبى حميد السـاعدى قال: اسـتعمل النبى ﷺ رجلاً من الأزد على الصدقـة، فلمـا قدم قال: هذا لكم وهذا أهدى إلى، فقال النبى ﷺ : **(مـا بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هـذا لكم وهذا أهدى إلى فهـلا جلس فى بيـت أبيـه أو بيت أمـه فينظر أيهدى إليه أم لا)**.

ولا ريب فـإن هذا هدى أرشده إليه رب العـالمين فى قوله تعالى: **﴿إِنَّ ا للهَ يَأمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَات إلى أَهْلِهَا وإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ﴾** (النساء: ٥٨).

قال ابن تيمية فى كتابه السياسة الشرعية: نزلت هذه الآية فى ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل. ثم ذكر بعد ذلك أن أداء الأمانات منه الولايات، فيجب على من ولى أمر المسلمين البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذى السلطان والقضاة ومن أمراء الأجناد ومقدمى العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التى للمسلمين، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح الناس من يجده، وينتهى ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين والمعلمين وأمير الحج وخزان الأموال وحراس الحصون والبوابين على الحصون والمدائن ونقباء العساكر ورؤساء القرى فيجب على كل من ولى شيئًا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده فى كل موضع أصلح من يقدر عليه.

وقد أطال ابن تيمية فى ذلك بشرح نفيس فراجعه إن شئت.

وقد ظهر مما نقلناه عنه فى معنى الآية أنها انتظمت جميع أمور الدولة من قمتها إلى أسفلها، فكل وال من الرئيس الأعلى إلى الأصغر مطالب أن يختار الأصلح، وذلك أمر الله الذى لابد أن يطاع، ومن لم يطع فقد ظلم نفسه، ولا شك أن دولة ذلك شأنها جديرة أن تكون على أتم غاية من الصلاح.

مسلك السلف في اختيار الولاة :

وقد سلك السلف الصالح مع ولاتهم مسلك رسولهم ﷺ، نضرب لك مثلاً بما كان يعمل أبو بكر وعمر ﷺ ، فقد كان أبو بكر يختار للولاية أكثر الأصحاب علمًا وعملاً، ولما عزل خالد بن سعيد أوصى به شرحبيل بن حسنة، وكان أحد الأمراء، فقال: انظر خالد بن سعيد فاعرف له من الحق عليك مثل ما كنت تحب أن يعرف لك من الحق عليه لو خرج واليًا عليك، وقد عرفت مكانه فى الإسلام، وأن رسول الله ﷺ توفى وهو له وال، وقد كنت وليته ثم رأيت عزله، وعسى أن يكون ذلك خيرًا له فى دينه، ما أغبط أحدًا بالإمارة، وقد خيرته فى أمراء الأجناد فاختارك على

غـيرك ، اختـارك على ابن عمـه، فـإذا نـزل بك أمر تحتـاج فيـه إلى رأى التقـى الصالح فليكن أول مـا تبدأ بــه أبو عبيـدة بن الجراح ومعـاذ بـن جبل وليك خـالد بـن سـعيد ثـالثهم، فإنك واجد عندهم نصحًـا وخيرًا، وإياك واسـتبداد الرأى عنهم، أو أن تطوى عنهم بعض الخير.

وكان ﷺ يحاسب عماله فقـد ذكر معاذ بن جبل ﷺ حين قدم من اليمن بعد وفاة النبى ﷺ على أبـى بكر، قـال لـه: ارفع حســابك، فقال لـه: أحســابان حسـاب الله وحساب منكم والله لا ألى لكم عملاً أبدًا.

أما عمر ﷺ فـأمره مع ولاتـه صفحـة فخار يسـجلها التـاريخ ويباهى بهـا العظماء والمصلحون، وكانت إدارته بمجال الاختراع والافتتان، فهو الذى يقول: من ولى من أمر المسـلمين شيئًا فولى رجـلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خـان الله ورسوله والمسلمين. ولم يختر للأعمـال إلا أفاضل الرجـال ممـن كانوا علـى غراره فى زهـده وكياسـته، ويقول صاحب سراج الملوك: إنه كان يشاور فى كثير من الوقائع حتى قال لأصحابه: أشيروا على ودلونى على رجل أستعمله فى أمر دهمنى، فقولوا ما عندكم فإنى أريد رجلاً إذا كان فـى القوم وليس أمـيرهم كان كأنـه أمـيرهم، وإذا كان أمـيرهم كان كأنـه واحد منهم، فقالوا: نـرى لهذه الصفـة الربيع بن زياد الحـارثى، فنشـير على أمـير المؤمنين به، فـأحضره وولاه، فوفق فى عملـه، وقـام فيـه بمـا أربى على رجـاء عمر فيـه، وزاد على عمله، فشكر عمر من أشاروا عليه بولاية الربيع.

وكـان عمر لا يرى إلا أن يظفر بـالمثل الأعلى فـى ولاته، فكـان يعزل الـوالى؛ لأنه يرى أن غـيره أصلح منــه لأمور المســلمين. كتب مـرة إلى عاملـه بـالبحرين العلاء بن الحضرمى أن سر إلى عتبة بن غزوان فقد وليتك عمله، واعلم أنك تقدم على رجل من المهاجرين الأولين الذيـن سبقت لهم من الله الحسنى، وإنى لم أعزله إلا أن يكون عفيفًا صليبًـا شديد البأس، ولكـن ظننت أنك أغنى عن المسلمين في تلـك الناحية، فاعرف له حقه.

وقد رأيـت فيمـا مر بك أنــه عزل عن بعض ولايــة الشـام شـرحبيل بـن حسـنة، واستعمل بدلاً منه معاويـة بن أبى سـفيان واعتذر على رءوس الأشـهاد، وأنه لم يعزله لشـىء هجنــه، بل أراد رجلاً أقـوى من رجل، وكـان يبـالغ فى الاحتيـاط والبعد عن

مظان التهمة، فقد عزل عامله على ميسان النعمان بن عدى؛ لأنه بلغه أنه قال أبياتًا فى التشبيب تشير إلى أنه يتعاطى الراح مع أنه عارف بأن ذلك لم يكن، وإنما هو قول شاعر.

وفى طبقات ابن سعد أنه كان من عمال عمر عمير بن سعد، وفيه يقول عمر : وددت لو أن لى رجلاً مثل عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين، وعمير هذا هو الذى قال على منبر حمص (لا يزال الإسلام منيعًا ما اشتد السلطان، وليست شدة السلطان قتلاً بالسيف ولا ضربًا بالسوط، ولكن قضاءً بالحق وأخذًا بالعدل) وهذا من أبعد مرامى الإدارة العادلة إذا أحس أهل عمل من عاملهم العدل، لا يحتاج فى سياستهم إلى شيء من الشدة.

وكان عمال عمر عرضة لكشف حالهم مهما بلغ من منزلتهم، وكان إذا شكى إليه عامل أرسل محمد بن مسلمة بكشف الحال، وله عدة طرق فى كشف سيرة عماله، منها أن يأمر عماله أن يوافوه بالموسم، فإذا اجتمعوا قال : أيها الناس إنى لم أبعث عمالى عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم، فمن فعل به غير ذلك فليقم ، فما قام إلا رجل واحد فقال : إن عاملك فلانًا ضربنى مائة سوط، فقال فيم ضربته ؟ قم فاقتص منه، فقام عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين إنك إن فعلت هذا يكثر عليك ويكون سنة يأخذ بها من بعدك، فقال: أنا لا أقيد وقد رأيت رسول الله ﷺ يقيد من نفسه، قال: فدعنا فلنرضه، فقال : دونكم فارضوه : فافتدى منه بمائتى دينار كل سوط بدينارين.

وفى تاريخ الطبرى أنه كان من سنة عمر وسيرته أن يأخذ عماله بموافاة الحج فى كل سنة للسياسة، وليحجزهم بذلك عن الرعية، وليكون لشكاتهم وقت وغاية ينهونها إليه.

كتب إلى أبي موسى الأشعرى : (أما بعد، فإن للناس نفرة، فأعوذ با لله أن تدركنى وإياك عمياء مجهولة وضغائن محمولة، أقم الحدود ولو ساعة من نهار، وإذا عرض لك أمران أحدهما لله والآخر للدنيا فآثر نصيبك من ا لله فإن الدنيا تنفد والآخرة تبقى، وأخيفوا الفساق واجعلوهم يدًا يدًا ورجلاً رجلاً، وعد مرضى

المسلمين، واشهد جنائزهم، وافتح لهم بابك، وباشر أمورهم بنفسك، فإنما أنت رجل منهم، غير أن الله جعلك أثقلهم حملاً، وقد بلغنى أنه فشا لك ولأهل بيتك هيئة فى لباسك ومطعمك ومركبك ليس للمسلمين مثلها، فإياك يا عبد الله أن تكون بمنزلة البهيمة مرت بواد خصيب فلم يكن لها هم إلا السمن، وإنما حتفها فى السمن، واعلم أن العامل إذا زاغ زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقى الناس به، والسلام).

أرأيت ما فى هذا الكتاب من الجمع الممتع للأوامر الإدارية، كيف تهيأ لعمر؛ لأن عمر لا يفكر قلبه إلا فى إصلاح الرعية.

وكان عمر يحاسب عماله لا يترك أحدًا منهم لسابقة أو منزلة، فقد كان يحاسب سعدًا ﷺ فيغضب، فيقول عمر: عزمت عليك ألا تدعو على أخيك ويضاحكه، فإذا سكت عنه الغضب، يقول: تعالى نتحاسب فإنه اليوم أيسر عليك من غد. وسعد هذا هو ابن أبى وقاص القرشى الزهرى أحد العشرة المبشرين بالجنة كان مجاب الدعوة؛ لأن رسول الله ﷺ قال فيه: **(اللهم سدد سهمه وأجب دعوته)** فكان مشهورًا بذلك تخاف دعوته وترجى لاشتهار إجابتها عندهم، وكل ذلك لم يشفع عند عمر ليعفى سعدًا من الحساب ، وما أحسبنا نبعد عن الصواب إذا قلنا: إن شطرًا عظيمًا من وقت عمر فى ولايته كان يصرفه فى سياسة العمال وكشف حالهم وانتقاء أصلحهم وتسليكهم فى الإدارة والسياسة والقضاء على أسلوب محكم لا تكاد تلحق به فى هذا القرن أعرق الدول الحديثة فى المدنية وأفضلها فى نظمها الإدارية والدستورية، وقد يقول بعض الناس: إن عمر كان يصطنع الشدة المتناهية والحجر على حرية العمال وإدخال الخوف عليهم وبالضرب على أيديهم على صورة تحرمهم متع الحياة ولا توليهم منه غير الجفاء والخشونة فى المعاملة ، نعم، هكذا كان عمر، وهكذا وضع أساس الملك الإسلامى هو أنه لا يجوز إغناء أفراد بإفقار أمة، ولا إسعاد فئة بإشقاء مجموع ، كان ممن يشترون رضا العامة بمصلحة الأفراد، فكان الوالى فى نظره فردًا من الأفراد يجرى حكم العدل عليه كما يجرى على غيره من سائر الناس، فكان حب المساواة لا يعدله شيء فى أخلاقه.

ولعلنا نضع تحت نظرك عجبًا مما وصلت إليه الإدارة الإسلامية أيام زهو الإسلام،

فقد كان الخلفاء يأمرون عمالهم أن يرفعوا إليهم تقارير عن حال البلاد التى يلونها ، ففى صناجة الطرب فى تقدمات العرب ص ٤١٩ أن الخلفاء في صدر الإسلام أمروا أمراء جيوشهم وعمالهم أن يرسم كل منهم خطط البلاد التى افتتحها واستولى عليها.

ومن أمثلة تلك التقارير أن عمرو بن العاص لما أتم فتح مصر أرسل إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب كتابًا يصف له فيه مصر، وشرح له السياسة التى سيتخذها فيها، وقد لقى هذا الكتاب من إعجاب عمر ما أطلق لسانه بالثناء على عمرو. وعنى به الكتاب أخيرًا لما حواه من فنون السياسة، وإنا نورد هنا نصه :

(مصر تربة غبراء، وشجرة خضراء، طولها شهر وعرضها عشر، يكتنفها جبل أغبر، ورمل أعفر، يخط وسطها نهر ميمون الغدوات، مبارك الروحات، يجرى بالزيادة والنقصان كجرى الشمس والقمر، له أوان تظهر به عيون الأرض وينابيعها، حتى إذا عج عجيجه وتعظمت أمواجه لم يكن وصول بعض أهل القرى إلى بعض إلا فى خفاف القوارب وصغار المراكب، فإذا تكامل فى زيادة نكص على عقبه كأول ما بدا فى شدته وطمى فى حدته ، فبعد ذلك يخرج القوم ليحرثوا بطون أوديته وروابيه، يبذرون الحب ويرجون الثمار من الرب، حتى إذا أشرق وأشرف سقاه من فوقه الندى وغذاه من تحته الثرى، فعند ذلك يدر حلابه ويغنى ذبابه، فبينما هى يا أمير المؤمنين درة بيضاء إذا هى عنبرة سوداء، وإذا هى زبرجدة خضراء، فتعالى الله الفعال لما يشاء.

الذى يصلح هذه البلاد وينميها ويقر قاطنها فيها أن لا يقبل قول خسيسها فى رئيسها، وأن لا يستأدى خراج ثمرة إلا فى أوانها، وأن يصرف ثلث ارتفاعها فى عمل جسورها وترعها، فإذا تقرر الحال مع العمال فى هذه الأحوال تضاعف ارتفاع المال، والله تعالى الموفق فى المبتدأ والمآل) .

قال صاحب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة: فلما ورد هذا الكتاب على عمر بن الخطاب قال : لله درك يا ابن العاص لقد وصفت لى خبرًا كأنى أشاهده.

وقال عبد الحى الكتانى فى كتابه التراتيب الإدارية : وقد ترجم هذا التقرير ونشره إلى عدة لغات أجنبية الكاتب الفرنساوى الشهير أكتاف أوزان فى جريدة الفيجارو

الفرنسوية ووصفه بأنه من أكبر آيات البلاغة فى كل لغات العالم، وقال عنه: إنه من الفرائد فى إيجازه وإعجازه، واقترح وجوب تدريسه فى مدارس المعمورة حتى يتعلموا منه قوة الوصف ومتانة التعبير وصحة الحكم على الأشياء، وكيفية تنظيم الممالك الإسلامية وسياسة الاستعمار.

وقد سار الخلفاء المسلمون مع ولاتهم على هذا النسق الذى ابتدعه عمر، فقد وضع لهم عمر النهج القويم الذى يجب السير عليه، وأوصى الخليفة بعده أن يقر عماله سنة، فإذا أنت تخطيت عصر الخلفاء الأربعة وجدت معاوية ﷺ قد اتبع هذه السنة فى تعيين الولاة مع فارق يسير اقتضاه التنافس الذى كان بينه وبين العلويين، فقد كان يعين الولاة من كفاءة أهل بيته ورجال دولته وأنصار دعوته، ولكنه مع ذلك كان يتخيرهم فلا يصير إلا إلى الكفء القوى، ولا يغض لعامل عن زلة وإن قربت منه مكانته، وقد انتهى إلى علمه أن ابن أخته عبد الرحمن ابن أم الحكم عامله على الكوفة قد أساء السيرة فى إمارته فعزله وأقصاه عن الحكم، وأوصى أحد أقاربه ممن استعمله، فقال: لا تبيعن كثيرًا بقليل، وخذ لنفسك من نفسك، واكتف فيما بينك وبين عدوك بالوفاء تخف عليك المؤنة وعلينا منك، وافتح بابك للناس.

وقال لآخر: إذا أعطيت عهدًا فوف به، ولا تخرجن منك أمرًا حتى تبرمه، ولا تطمعن أحدًا فى غير حقه، ولا تؤيسن أحدًا من حق له.

قواعد وضعها معاوية لعماله وفيها شيء من الأساليب لكف الناس بعضهم عن بعض، وإرضاء كل واحد بحقه، وتوفير ثقة الرعايا بولاتهم ليعتقدوا أنهم لا يكذبون، وأنهم إذا قالوا فعلوا ، وهذا كان تدبير الأمور فى الدولة الإسلامية، ولولا أن تتشعب أطراف الحديث لروينا لك الشيء الكثير؛ ولذلك نثنى عنان القلم حذار الإملال.

والحق الذى لا ينبغى أن يمترى فيه منصف أن هيئة التنفيذ فى الإسلام كانت كأرقى ما تتطلبه حاجة دولة فى تلك الأزمنة، ومن ثم واجه الإسلام حضارات كثيرة مختلفة الألوان، فلم يتنكر لها ولم يخرق بها، بل كان لها خير معوان.

السلطة التنفيذية في العصور الحديثة :

وقد تكلم المشترعون فى العصور الحديثة فى السلطة التنفيذية عن عدة مسائل :

(١) تشكيل السلطة التنفيذية، وهل تنحصر فى يد واحدة أو فى أيدٍ كثيرة؟

(٢) طريقة اختيار صاحب السلطة التنفيذية.

(٣) مدة السلطة التنفيذية.

(٤) الأعمال التى تكون عادة من اختصاص السلطة التنفيذية.

(٥) علاقة السلطة التنفيذية بالسلطتين التشريعية والقضائية.

تشكيل السلطة التنفيذية :

أما تشكيل السلطة التنفيذية فإنهم قالوا: إن هذه السلطة تشمل جميع القائمين بالأعمال العمومية ما عدا رجال السلطة التشريعية والقضائية، وقدمنا ذلك فى صدر الكلام ، وأكثر الكتاب على اتفاق فى تفضيل وحدة صاحب السلطة التنفيذية على تعدده، ولكن ليس معنى وحدة السلطة التنفيذية أن صاحب السلطة يقوم بنفسه بكل ما تستوجبه السلطة من الواجبات؛ لأن واجبات الحكم كثيرة ومعقدة؛ مما يستحيل معه أن يقوم فرد واحد بأدائها، بل تقضى الضرورة بأن يوزع صاحب السلطة التنفيذية سلطته على عمال كثيرين مع بقاء السلطة النهائية فى يد واحدة ، وهذا الذى يتفق على تفضيله أكثر الكتاب تجده ظاهرًا فى الإسلام، فصاحب السلطة التنفيذية فيه هو الإمام يعاونه من يرى الاستعانة به من وزراء وولاة وعمال .

طريقة اختيار صاحب السلطة التنفيذية :

وفى طريقة اختيار صاحب هذه السلطة يقول علماء القانون: إن هناك طرقًا أربعة: فقد كان تعيينه بالوراثة وقد يكون بانتخاب الأهالى المباشر، وقد يكون بانتخاب الأهالى ولكن بطريقة غير مباشرة، وقد يوكل إلى السلطة التشريعية اختياره، ولكل من هذه الطرق مزايا وعيوب، ويقولون: إن من مزايا اختياره بواسطة السلطة التشريعية أن

اختيـار هذه السـلطة يكون أقرب إلى الصواب؛ لأن الهيئـة التشـريعية هى الواقفـة تمام الوقوف على أحـوال البلاد، فهى أكفأ هيئـة يمكنهـا أن تقيس كفـاءات الرجال، وإذا نظرنا حكم الإسـلام فى ذلك فإننا نجد أنـه لا محل للكلام فى الوراثـة، فإن الإسلام لم يـورث أحدًا عن أحد، بـل جعل الأمر لأهـل الحل والعقد يختـارون من يولونـه عليهم، ومن استقصى ما قالـه علماء المسـلمين فـى المبايعة يتبين لـه أن طريقـة اختيار صاحب السلطة التنفيذية يكون بالانتخاب، والذى يظهر لى أن الانتخاب فى الإسلام لا ينطبق على طريقـة من الطرق المبينة فى القوانين، اللهم إلا إذا نظمت طريقة لاختيار أشخاص يكونون هم أولي الحل والعقد (ولا مـانع من ذلك) ويطلق عليهم اسـم الهيئة التشريعية فتكون هذه هى الطريقـة الرابعة التى أشرنا إليها، على أننـا نرى أن الإسلام فى طريق الانتخاب لم يضع نظامًا معينًا وترك الأمر لما تقتضيه المصلحة.

مدة السلطة التنفيذية :

أما مدة السلطة التنفيذيـة : فإنها فيما عدا النظام الوراثى تختلف باختلاف الممالك، فمنهـا من يحدد هذه المدة بسـنة واحدة كما فـى الكثير من ولايات أمريكـا الشمالية، ومنهـا مـن يحددهـا بـأكثر من ذلك إلى سـبع سـنوات وهى المـدة التى يمكثهـا رئيس الجمهوريـة الفرنسية ، وقد انفرد هـاملتون أحد واضعى الدسـتور الأمريكى بأن ارتأى بـأن يبقى رئيـس الجمهوريـة فى وظيفتـه طالما حسـن سـلوكه، وقد بنى رأيـه على أن الشـخص يكثر اهتمامه بـالعمل الذى يؤديه بقدر بقائـه فى العمل، فالشخص لا يزرع إلا إذا كـان واثقًا من أنه سيحصد، ونحن نرى أن النظـام فى الإسلام أشـكل بما يقوله هاملتون، فإن الخليفة يبقـى فى منصبه ما أطاع الله ورسـوله، كما يقول الخليفة الأول فى نهاية خطبته أول ولايتـه الخلافة: (أطيعونى ما أطعت الله ورسوله) وقد قرر علماء المسـلمين أن من لهم الحل والعقد يعزلـون الخليفة إذا رأوا منـه ما يوجب العزل ، وهذا بعينه ما يقوله هاملتون.

اختصاصات السلطة التنفيذية :

ويقول علماء القانون: إنه يمكن تقسيم اختصاصات السلطة التنفيذية إلى أقسام :

(١) ما يتعلق بإدارة العلاقات الخارجية وتسمى بالحقوق السياسية.

(٢) ما يتعلق بتنفيذ القوانين وإدارة الحكومة وتسمى بالحقوق الإدارية.

(٣) ما يتعلق بإدارة الحرب وتسمى بالحقوق الحربية.

(٤) ما يتعلق بحق العفو عن المتهمين أو المجرمين وتسمى بالحقوق القضائية للسلطة التنفيذية .

(٥) ما يتعلق بالمسائل التشريعية وتسمى بالحقوق التشريعية.

الحقوق السياسية :

جرت الدساتير على إعطاء الرئيس التنفيذى إما بمفرده أو بالاشتراك مع الهيئة التشريعية أو أحد مجالسها الحق فى المفاوضة؛ توصلاً إلى عقد المعاهدات والاتفاقات الدولية الأخرى مع البلاد الأجنبية، ويعتبر بعضهم أن المسائل التى من هذا القبيل تكون منطقة مشتركة بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وسواء أكانت هذه الأعمال معتبرة تنفيذية أو تشريعية فلا خلاف بين الكتاب فى أفضلية تكليف السلطة التنفيذية القيام بها، هذا ما يقوله علماء القانون، أما تلك الأعمال فى النظام الإسلامى فلا ريب أنك تجدها أيضًا من حق صاحب السلطة التنفيذية، فقد جرى المسلمون من أول تأسيس الدولة الإسلامية فى عهد الرسول الأكرم على ذلك، يتمثل ذلك جليًّا فيما قام به الرسول ﷺ من المعاهدات والاتفاقات وما أرسل من الكتب والرسائل، فما كتابه لليهود يعاهدهم فيه ويوادعهم ويقرهم على دينهم وأموالهم، وما صلح الحديبية وما كان فيه من الشروط وما جرى فيه من مفاوضات إلا صورة مصغرة من تلك المعاهدات التى يقرر علماء القانون أن للسلطة التنفيذية حق عقدها، غير أنها معاهدات ومواثيق تناسب ما كانت عليه السياسة الدولية فى ذلك العصر، ولم يمنع ذلك المسلمين أن يتوسعوا فيها ويضعوا لها النظم والقواعد حتى شغلت مكانًا واسعًا

مـن كتبهم فى الفقه الإسلامى، ونذكر على وجـه التمثيل كتاب السير للإمام محمد بن الحسن فإن فيـه من ذلك شيئًا كثيرًا قد عرضنا لبعضه فى دراستنا هذه فلا نعيده تخلصًا من التكرار.

الحقوق الإدارية :

يقرر علمـاء القانون أن أهم اختصاصـات السـلطة التنفيذية فـى الأمور الداخلية هو واجبهـا نحو تنفيذ القوانين، فـالرئيس التنفيذى هـو رئيس الإدارة، وبهذه الصفـة يتمتع بسـلطة كبـيرة فى تعيـين الموظفين ومراقبتهم وعزلهـم، ولهم فى ذلـك كلام طويل فيـه تفصيل لهـذا الإجمال ، وهذا الـذى يذكرونه مقـرر فى الإسـلام فى جملتـه، وقد ذكرنا لـك أن صاحب السـلطة التنفيذيـة له حـق تعيين ولاتـه ومراقبتهم وعزلهم، وأكثرنا من الأمثلـة فى صدر هـذا البحث ممـا صدر مـن الرسـول والخلفـاء، وشـرحنا نظمهم فى إدارتهم بما فيه الكفايـة، وقلنا: إن من أعمال السـلطة التنفيذية تنفيذ الأحكام، وضربنا لذلك الأمثـال، فباسـتعراضك مـا بينـاه يمكنـك أن تقول: إن الفـروق فى الجزئيـات والتفصيل لا فى الأسـاس، وإنه إذا دعت المصلحة لتغيير فى الجزئيات تغييرًا ينسجم مع روح العصر وحاجة البيئات فإن الإسلام لا يضيق بذلك ذرعًا.

الحقوق الحربية :

يعتبر الرئيـس التنفيذى فى نظر القانون القـائد الأعلى للجيش والبحرية، وفى البلاد الملكية مثـل إنجلترا تتمتع السـلطة التنفيذيـة أيضًا بحق إعـلان الحرب، وفى أمريكا ليس لـلرئيس حق إعلان الحرب، بل ذلك مـتروك للمؤتمر، ولو أنه مـن الممكن دائمًا لرجال السـلطة التنفيذيـة أن يجعلوا إعلان الحرب أمرًا محتمًـا، وفى فرنسـا لابد لإعلان الحرب من قبول المجلسـين التشـريعيين، وينص دسـتور ألمانيا الجديد على شـروط تخالف ذلك، وتتمتع السـلطة التنفيذيـة فى كل الـدول بحق التصرف فى جيـوش الدولـة وفى وضع الخطـط الحربيـة وتعيين القواد وتقرير الحصر البحـرى ، وبالجملـة لها الحق فـى عمل ما تراه مفيدًا للقضـاء على مقاومة العـدو والوصول إلى النصر، ولها غـير ذلك مما لا نطيل

بذكره.

وإذا نظرت إلى هذه الحقوق وجدتها مشابهة لما كان يعمله المسلمون فى جهادهم، وقد أسلفنا أن القائد العام للجيش الإسلامي هو رئيس السلطة التنفيذية، وقدوتهم فى ذلك رسول الله ﷺ فقد كان هو القائد العام للجيش، فإن خرج فيه تولى القيادة بنفسه، وإن لم يخرج ولى القيادة من ينوب عنه، وقد استشار الرسول ﷺ أصحابه فى غزوة بدر الكبرى فى طلب العير وفى حرب النفير، يعنى أنه خير أصحابه بين أن يذهبوا للعير أو إلى محاربة النفير، وأخبرهم بمسير قريش، وقد قال بعضهم: يا رسول الله، هلا ذكرت لنا القتال حتى نتأهب للحرب، وتكلم المهاجرون فأحسنوا، ثم استشارهم، فقام أبو بكر فقال فأحسن، ثم قام عمر فقال فأحسن، وبالغ الرسول فى الاستشارة فقال للأنصار: أشيروا على، فقال سعد بن معاذ ﷺ: وا لله لكأنك تريدنا يا رسول الله، قال : أجل، قال: قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق وأعطيناك على ذلك عهودًا ومواثيق على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك، فوا الذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدًا، إنا لصبر عند الحرب، صدق عند اللقاء، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة ا لله، فسر رسول الله ﷺ لقوله، ونشطه ذلك للقاء الكفار، كذلك قد روينا لك استشارة أبى بكر ﷺ فى حرب الردة، فإذا قال قائل: إن مبدأ الإسلام فى إعلان الحرب يشاكل ما عليه أهل أمريكا مع خلاف قليل كان له فى هذه الحوادث وأمثالها سند قوى.

أما حق التصرف فى جيوش الدولة ووضع الخطط الحربية وعمل ما تراه السلطة التنفيذية مفيدًا للقضاء على مقاومة العدو والوصول إلى النصر فذلك حق لا شبهة فيه، وقد ورد منه فى تاريخ الغزوات والحروب كثير، ولو لم يرد لكان ينبغى أن يكون مفهومًا؛ إذ طبيعة الحرص على الظفر بالعدو تقتضيه.

حق العفو :

حق العفو من الحقوق التى يجب بطبيعتها أن تكون من اختصاص السلطة التنفيذية،

ويتفق جميع الكتاب على أن وجود حق العفو ضرورى فى كل دولة، و لم يشذ عنهم إلا بكاريا الإيطالى، فإنه كان يدافع عن نظريته أن السلطة التنفيذية لا يحق لها أن تعفو عن المجرمين الذين حكمت المحاكم بإدانتهم، وحق العفو يرجع إلى اعتبارات من العدالة والشفقة؛ لأنه مهما بلغ كعب النظام القضائى من العلو فلابد أن يكون له من العيوب ما يجعل من الممكن حدوث خطأ قضائى، كأن يحكم على برىء تتبين براءته بعد الحكم عليه بطريقة لا تدع مجالاً للشك ، وكذلك يستحيل مهما كان قانون العقوبات دقيقًا أن يكون تقرير العقوبات متناسبًا مع أهمية الجرائم.

ولما كان مرجع هذا الحق إلى العدالة والشفقة فتقضى الضرورة أن تكون القيود على استعمال هذا الحق قليلة بقدر الإمكان، فإعطاء هذا الحق لفرد واحد خير من إعطائه لجماعة، ولكن بعض الدول -مع تسليمها في الجملة بأن حق العفو يكون للرئيس التنفيذي- تؤسس مجلسًا استشاريًا عليه أن يتحقق من أسباب العفو، وأن يشير على الرئيس التنفيذى بما يجب عمله.

وكثير من الدساتير يستثنى الأشخاص المحكوم عليهم من الهيئة التشريعية بطريق المحاكمة، فلا يجوز العفو عنهم، وكذلك يستثنى بعض الدساتير جريمة الخيانة العظمى، أما الأولى فلأن الأشخاص الذين يحاكمون من السلطة التشريعية لا يصح أن تعفو عنهم السلطة التنفيذية، وإلا فقد أعطينا الثانية سلاحًا تحارب به الأولى، وتحمى به المجرمين من أنصارها.

وأما الثانية فلأنها من أشد الجرائم خطرًا؛ إذ يترتب عليها هدم كيان الدولة.

ومع هذا الاستثناء فإن حق العفو يكون عادة مطلقًا من كل قيد ليكون إصدار العفو قبل المحاكمة أو بعد الحكم.

انظر بعد الذى رويناه لك من حكم القوانين إلى ما وقع من عمر بن الخطاب ﷺ، فقد قدمنا أنه لم يقطع يد السارق أيام المجاعة، وأنه عفا عن غلمان حاطب بن أبى بلتعة بعد أن أمر بقطع أيديهم، ثم نادى بمن ناط به التنفيذ وأمره ألا يقطع أيديهم، ولعلك تتبين من ذلك أن شيئًا قد جرى على أن له هذا الحق قبل الحكم وبعده كما يظهر بالتفكير، فقد انطوى تحت أمره بقطع أيدى السارقين القضاء والتنفيذ، وبعد

ذلك أمر المنفذ بأن يرجع بهم بدون قطع ، ولا شك أنك تفهم من قوله لابن حاطب: (والله لولا أنى أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له ، لقطعت أيديهم) إن مرجع هذا الحق إلى العدالة والشفقة وإلى تقدير الملابسات والبواعث، وتلك أمور لا يحيط بها نظر القاضى عادة، وإذا أحاط فليس له أن يتخلص من قيود القانون إلا بمقدار ، فلابد أن يكون هناك سبيل للتخفيف وتقدير هذه الأحوال بسلطة أوسع، وذلك هو حق العفو.

وهذه الحادثة وإن اعتبرت أصلاً لهذا الحق، فليس فى التشريع الإسلامى ما يمنع تنظيمه والاستثناء منه على مثال ما فى القوانين.

أما بقية الكلام فى السلطة التنفيذية : فى علاقتها بالسلطتين التشريعية والقضائية وعلاقتها بالقضاء وما إلى ذلك مما يذكر فى الكتب الحديثة فلا يتهيأ الكلام فيه؛ لأن ذلك فرع فصل هذه السلطات بعضها عن بعض، وسيجيء أنها فى الإسلام لم تكن مفصولة .

قد يكون من المستحسن فى هذا المقام أن نقول فى خاتمة البحث ما يقوله بعض المفسرين فى تفسير قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩) فقد استنبط هذه السلطات من القرآن إذ يقول بعد بيان طويل: إذا تمهد هذا فالآية مبينة أصول الدين وشريعته والحكومة الإسلامية وهى :

[الأصل الأول] القرآن الحكيم والعمل به هو طاعة الله تعالى .

[الأصل الثانى] سنة الرسول ﷺ والعمل بها طاعة الرسول .

[الأصل الثالث] إجماع أولى الأمر، وهم أهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء فى الجيش والمصالح العامة كالصناعة والتجارة والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها وطاعتهم ، حينئذ هى طاعة أولى الأمر .

[الأصل الرابع] عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة فى الكتاب والسنة، وذلك قوله تعالى: ﴿**وإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول**﴾ .

فهذه الأصول الأربعة هى مصادر الشريعة، ولابد من وجود جماعة يقومون بعرض المسائل التى يتنازع فيها على الكتاب والسنة ... ويجب على الحكام الحكم بما يقرره أولى الأمر وتنفيذه، وبذلك تكون الدولة الإسلامية مؤلفة من جماعتين أو ثلاث :

الأولى : جماعة المبينين للأحكام الذين يعبر عنهم أهل هذا العصر بالهيئة التشريعية.

الثانية : جماعة الحاكمين والمنفذين، وهم الذين يطلق عليهم اسم الهيئة التنفيذية.

الثالثة : جماعة المحكمين فى التنازع، ويجوز أن تكون طائفة من الجماعة الأولى. انتهى.

من هذا البيان يظهر أن الآية الكريمة اشتملت على هذه السلطات، وحينئذ فالهيئات الثلاثة لها أصل فى القرآن، وربما كان ذلك يؤيد ما ذكرناه فى صدر البحث من أنها ليست حديثة الوجود ولكنها حديثة التسمية.

لم تكن هذه السلطات مفصولة فى الإسلام لكنها كانت تجتمع فى يد واحدة؛ إذ كان الخليفة هو الذى يتولى التشريع والقضاء والتنفيذ، وإمام الخلفاء فى ذلك رسول الله ﷺ فقد كان له التشريع والقضاء والتنفيذ؛ لأن وظيفته -كما قلنا- تقتضى أن تكون الشئون الثلاثة بيده، فهو رسول يبلغ الناس ما أنزل إليه من ربه ويدعوهم إلى الإيمان به، وراع يسوس من أجاب دعوته ويدبر أموره على وفق ما شرعه الله ، وهذا التبليغ وذلك التدبير ينتظمان التشريع والقضاء والتنفيذ، وما كان فى الجمع بين ذلك كله أى خطر من الأخطار التى تقتضى فصل السلطات؛ لأنه ﷺ معصوم لا يصدر منه قول عن غرض ولا فعل عن هوى، وقد أوضحنا أن الرسول ﷺ تولى التشريع، ونروى لك من الآثار ما يدل على أنه كان يتولى التنفيذ والقضاء ، ففى الصحيحين أن رجلين اختصما إلى النبى ﷺ فقال أحدهما: يا رسول الله، اقض بيننا بكتاب الله ، فقال صاحبه وكان أفقه منه: نعم يا رسول الله اقض بيننا بكتاب ا لله وائذن لى، فقال: قل، فقال: إن ابنى كان عسيفًا (أجيرًا) فى أهل هذا فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم، وإنى سألت رجالاً من أهل العلم فأخبرونى أن على ابنى جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجل الرجم، فقال: **(والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، المائة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا فاسألها فإن اعترفت فارجمها، فسألها فاعترفت فرجمها).**

وروى أهل السنن أن صفوان بن أمية كان نائمًا فى مسجد رسول ا لله ﷺ على رداء له، فجاء لص فسرقه، فأخذه فأتى به النبى ﷺ فأمر بقطع يده، فقال: يا رسول الله أعلى ردائى تقطع يده؟ أنا أهبه له، قال: فهلا قبل أن تأتينى به عفوت عنه، ثم قطع يده.

وكذلك جرى الخلفاء بعد الرسول ولم يفكروا فى فصل هذه السلطات، غير أنه لما اتسعت أعمال الحكومة الإسلامية، ولم يكن من المتيسر أن يباشر الخليفة جميع أمور

الدولة بنفسه، فكروا فى توزيع هذه الأعمال ليتأتى تنفيذها على النحو المفيد.

وقد روينا لك قبلاً أنه لما وسدت الخلافة إلى الصديق، قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء، ومن هنا أخذت هذه الأعمال تتوزع على رجال مختلفين، ولكن أساس هذا التوزيع ازدحامها وكثرتها ، يرشد إلى ذلك أن الخليفة كان كثيرًا ما يتولى أعمال القضاء، فقد روى المؤرخون حوادث كثيرة من هذا القبيل، منها ما ذكرناه لك من قضاء عمر، ومنها ما يروى أن عبد الملك بن مروان كان يقعد للقضاء ويقام على رأسه بالسيوف، وينشد قول سعيد بن عريض بن عادياء من يهود الحجاز :

أنا إذا مالت دواعى الهوى	وأنصت الساكت للقائل
واصطرع الناس بألبابهم	نقضى بحكم عادل فاضل
لا نجعل الباطل حقًّا ولا	نلط دون الحق بالباطل
نخاف أن تسفه أحلامنا	فنخمل الدهر مع الخامل

فهذا خليفة من خلفاء المسلمين، وهو صاحب السلطة التنفيذية فى الإسلام، كما قررناه يقعد للقضاء، ويفخر بعدالته فى حكمه ومخالفته للهوى إذا مالت دواعيه بالناس، ويرى أنه إن لم يكن كذلك يقع فى سفه الأحلام ويصيبه الخمول.

كذلك روى أن المأمون كان يجلس لولاية المظالم بنفسه، وقد كانت أحد أعمال القاضى كما يقول ابن خلدون، وحكاية المأمون فى ذلك مشهورة ، وكذلك من الذائع المعروف ما كان يقوم به الخلفاء من القضاء، وما كان يقوم به القضاة من التنفيذ فلا نطيل بذكرها، وإنما نقصد أن نقول هنا: إن خلاصة ذلك كله أن هذه الهيئات لم تكن مفصولة، وإذا فصلت فلم يكن ذلك ما يقصده منها المشرعون فى العصور الحديثة؛ إذ النظرية التى سادت عندهم فى فجر العصر الديموقراطى هى تقسيم أعمال الحكومات إلى ثلاثة أقسام متمايزة، كل قسم له وجود قائم بنفسه، وتلك الأقسام هى التشريع والقضاء والتنفيذ، ويقولون: إن كل قسم من هذه الأقسام يستدعى كفاءات خاصة، فضلاً عما فى تقسيمها من ضمان المراقبة المتبادلة وضمان حرية الأفراد، وكان مونتسكيو من أول الذين أسسوا نظرية الفصل بين السلطات،

فإنه كان يرى أن اجتماع السلطة التشريعية والتنفيذية فى يد واحدة يؤدى إلى ضياع الحرية لاحتمال أن يصدر المشرع قوانين ظالمة، ثم ينفذها بنفسه، كذلك لا ضمان للحرية إذا لم تكن السلطة القضائية منعزلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية ؛ لأنه إذا كان القاضى هو الذى يقوم بالتشريع فلا ضمان للعدالة ، كذلك إذا كان الذى يصدر الحكم هو الذى يتولى تنفيذه، وقد سادت هذه النظرية فى القرن الثامن عشر وأدخلت فى النظم الدستورية وأصبحت إحدى القواعد التى تأسس عليها كثير من الدساتير.

وأنت إذا قارنت ذلك بما كان عليه العمل فى الإسلام وجدت الفرق ، أن هذه السلطات كانت مجموعة فى الإسلام وإذا فصلت فى بعض الأحيان فإن فصلها ليس هو المعنى المقصود فى القوانين، بل إنما كان أمرًا دفعت إليه الضرورة؛ لكثرة الأعمال، أما فى القوانين ففى ذلك معنى آخر، فإنهم يقصدون من الفصل ضمان العدالة.

ولا يغرب عن ذهنك أنه إذا أريد الفصل وكان فيه مصلحة محققة للدولة، فليس فى النصوص الإسلامية نص يمنع من ذلك، بل إننا نرى أن القوانين الإسلامية لو بقيت معمولاً بها فى البلاد التى أصابت حظًا من الثقافة القانونية لاقتبس المشرعون المسلمون من النظم الحديثة ما يحقق المصلحة، فليس فى كتاب المسلمين ولا فى سنة رسوله ﷺ الصحيحة قيود تمنع السير بالقوانين إلى التدرج والتنظيم.

القسم الثالث

مجالات السياسة الشرعية

(١)
السياسة الشرعية المالية

أساس وضع الضرائب :

الضرائب جمع ضريبة، ويقول صاحب القاموس: إن الضريبة واحدة الضرائب التى تؤخذ في الجزية ونحوها، وفي الأساس : وضربت عليهم ضريبة وضرائب من الجزية وغيرها .

وفي لسان العرب : والضريبة واحدة الضرائب التى تؤخذ في الأرصاد والجزية ونحوها، ومنه ضريبة العبد، وهي ما يؤديه إلى سيده من الخراج المقرر عليه، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، والضرائب ضرائب الأرض، وهي وظائف الخراج عليها، وضرب على العبد الإتاوة ضربًا أوجبها عليه بالتأجيل، والاسم الضريبة ، فقد ورد ذكر هذه الكلمة في كتب اللغة بما يقرب من المعنى المفهوم عندنا منها .

والباحثون في المالية يقولون : إن الضريبة فريضة من المال تجبيها الدولة أو السلطات المحلية من رعيتها القاطنين في ديارها على قدر يسار كل مكلف؛ لتمكينها من أداء المرافق العامة التى تضطلع بها .

آراء العلماء في أساس فرض الضرائب:

وللعلماء في أساس فرض هذه الضرائب رأيان : فقوم يقولون بنظرية العقد الاجتماعي التى وضعها روسو في قالب خلاب، وحاصلها أن البشر عندما اعتزموا نبذ العزلة والاستعاضة عنها بعيشة الجماعة تعاقدوا على أن يتنازل كل فرد عن قسط من استقلاله الفطري وجانب من حريات الطبيعة، وعهد الفرد بما تنازل عنه إلى هيئة حاكمة، وهؤلاء عندهم أن الضريبة علاقة تعاقدية بين الدولة والفرد، وصوروا هذا العقد في صور شتى ، فقال مونتسيكو : إنه عقد بيع أو مقايضة ، فالفرد يشترى من الدولة بجزء من ماله المتاع بسائر ماله والأمن عليه . وقال ميرابو : إن الضريبة ثمن عاجل يشترى به الفرد حماية الجماعة . وقال آدم سميث: أنه عقد إجارة أعمال الدولة،

فالدولة تصنع خدمات ومرافق للرعية، والرعية تدفع إليها الضريبة أجر هذه الأعمال . وآخرون يقولون : إنه عقد تأمين، فالمكلف عندما يدفع الضريبة يؤمن بقسط من ماله على باقيه .

وقررت الجمعية الوطنية في فجر الثورة الفرنسية أن الضريبة هي الدين العام على كل مواطن والثمن الذي يبتاع به مزايا الحياة الاجتماعية .

ومن هذا كله يتبين أنهم اختلفوا في التكييف القانوني للضريبة ، وأن هذا التكييف كله قائم على نظرية العقد الاجتماعي . وقد فند العلماء هذا التصوير ، وقالوا : إنه خاطئ في أركانه على أي صورة من الصور التى فرضت، فإنك إذا قلت : أن ذلك عقد إيجار أو عقد بيع أو بدل تعذر إيجار الموازنة بين البدلين: الخدمة التى تؤديها الدولة والأجر أو البدل الذي يؤديه الفرد، ففي أكثر الأحوال تكون الموازنة مستحيلة ؛ إذ كيف تقيس مقدار النفع الذي يجنيه كل فرد من مرافق غير قابلة للتجزئة ، كصون النظام العام أو بث الأمن في ربوع الدولة ، أو من مرافق غير ظاهرة النفع المباشر لدافع الضريبة كالتمثيل السياسي أو الاحتفاظ بجيش مرابط في مستعمرة نائية أو رعاية الفنون الجميلة وما إلى ذلك، فضلاً عن أن تطبيق هذا التصور يفضى إلى أسوأ الظلم؛ إذ من المعلوم أن الطبقات الفقيرة أكثر افتقارًا إلى خدمات الدولة من الطبقات الغنية ، فنظرية البدل أو الإجارة تقتضى منطيقًا تحميل الفقير عبئًا من الضريبة أكبر من عبء الغنى .

ونظرية التأمين تخطئ من وجهين:

أولاً : لأنها تقصر وظائف الدولة على وظيفة واحدة ، وهي صيانة الأمن، وهذا مخالف للواقع.

ثانيًا : لأن عقد عقد التأمين يلقى على عاتق المؤمن عبء التعويض والدولة، وإن كانت تقوم بزجر الجاني وعقابه، وتعمل لصون الأمن واستتبابه، فإنها لا تلتزم بتعويض المجني عليه بحال من الأحوال.

وقوم آخرون لا يقولون بنظرية العقد الاجتماعي وهؤلاء لا يقولون : إن أساس الضريبة عقد بين الحكومة والفرد، بل أساسها عندهم ما للدولة من سلطة آمرة على الرعية، ويقولون : إن الواقع الذي يتناوله الحس ويؤيده تاريخ البشر هو أن الدولة

ضرورة اجتماعيـة منوط بها أن تسعى بالجماعة إلى غايـات شـتى مادية ومعنوية، وأن تقـوم بســداد طائفـة كبـيرة من الحوائـج المشــتركة، وأن تحتفظ بالتضـامن القومي بين الأجيال الحاضرة والماضية، ولما كان إنجاز هذه المهمة يستلزم الإنفاق حتمًا كان للدولة أن تطلب إلى رعيتهـا وإلى كـل من يسـتظل بسـمائها باســم التضـامن الاجتماعي أن يتضافروا جميعًا في النهوض بعبء هذا الإنفـاق، وذلك هو مصدر حق الدولة في جباية الضريبة وأساسه ، فالضريبة ليست في جوهرها إلا إحدى خصائص السيادة القومية .

تحقيق الخلاف :

ونحن نرى أن هذا بحـث نظري وليس لاختلاف الطـائفتين أثر عملـي؛ لأنهم جميعًا متفقون على أن الأفـراد ملزمون بـالضرائب، وإنما الخلـف في أسـاس هذا الإلزام، فعلى الـرأى الأول الأسـاس التزام الأفـراد أنفسـهم في نظير قيـام الحكومـة بمصـالحهم وحماية أموالهم، وعلى الرأي الثاني الأساس إلـزام الحكومة بمالها من السلطان باعتبارها مسئولة عن تأمين الأفراد مصالحهم، وسـواء أكان هذا أو ذاك فالحكومة لها حق جباية الضريبة من الأفراد .

أساس الموارد الإسلامية:

أمـا أســاس الموارد الإســلامية ، فـالذي يؤخـذ ممـا ورد في شــأنها أن هذه الموارد واجبات ألـزم بها الأفراد في مقـابل تمتعهم بـالحقوق، فالزكـاة وسـائر أنواع الصدقات أوجبت علـى الأغنياء في مقابل تمتعهم بحقين : أحدهما : أمانهم على أنفسهم وأموالهم مـن أضغـان المعوزين وأطمــاعهم ؛ لأن المحـاويج إذا لم يكـن لهم مـن مـال أهـل الثراء نصيب كانوا خطرًا عليهم وعلى أموالهم .

وثانيهـا : وتمتعهم باستغلال مرافـق الدولـة في سـبيل تزكيـة هـذه الأمول وتنميتها والمحافظة عليها .

والجزية أوجبت على غـير المسلمين ، كمـا أوجبت الزكاة على المسـلمين في مقابل تمتعهم بحقوقهم وأمانهم على أنفسهم وأموالهم؛ لأن أهل الكتاب ينتفعون بمرافق الدولة العامة كما ينتفـع المسلمون، وهم لا يجب عليهم الزكاة وأنواع الصدقات الواجبة على

المسلمين؛ لأنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة فأوجبت عليهم الجزية بدلاً من الزكاة التي أوجبت على المسلمين؛ ولهذا إذا أسلم واحد منهم سقطت عنه الجزية وأوجب عليه أداء الزكاة في ماله إن كان له مال، فهي كسائر الموارد الإسلامية واجبة في نظير الحقوق، كما يأتي لذلك مزيد بيان فيما نفرده من الكلام في الجزية .

والخراج ضرب على الأرض التي في يد غير المسلمين مؤنة لها، كما ضرب العشر ونصف العشر على الأرض التي في يد المسلمين، وسنعرض لتاريخ ضرب الخراج فيما بعد .

وهكذا إذا نظرت إلى جميع الموارد الإسلامية وجدتها واجبًا في مقابل حق، وإذا أنعمت النظر فيما ورد في الزكاة والجزية غيرهما وجدت النصوص الإسلامية تؤيد ذلك، فمثلاً يقول الله تبارك وتعالى في الزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣) ويقول عز شأنه في وصف المتقين : ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات : ١٩) وقال تباركت آياته في زكاة الزرع ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١).

ويقول بعض المفسرين قوله تعالى : ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ أي تطهرهم بها من دنس البخل والطمع والدناءة والقسوة على الفقراء البائسين، وما يتصل بذلك من الرذائل، وتزكى أنفسهم بها، أي تنميها وترفعها بالخيرات والبركات الخلقية والعملية حتى تكون بها أهلاً للسعادة الدنيوية والأخروية.

ولا شك أن ما فهم من حكمة إيجاب الزكاة هو صيانة المجتمع وحفظ كيانه، وهذا يشبه ما يقوله أصحاب الرأى الثاني القائلين هو أن الدولة ضرورة اجتماعية، وأن لها أن تطلب إلى كل من يستظل بسمائها باسم التضامن الاجتماعي أن يتضافروا جميعًا في النهوض بعبء الإنفاق ، وقس على الزكاة غيرها من سائر الموارد.

وجملة القول أن النصوص الواردة في شأن الموارد الإسلامية، ووجهة النظر التى أبانها كبار الصحابة في اجتهادهم وشوراهم يؤخذ منها أن الأساس التى بنيت عليه هذه الموارد، هو توفير ما تتطلبه المصالح العامة من النفقات، وتأمين أرباب الأموال على أنفسهم وأموالهم وتحقيق ما تقضى به الوحدة الاجتماعية من التضامن والتعاون، وهذه أغراض تتحقق عند القائلين بالرأيين، ولكنها أكثر انطباقًا على الرأى الثاني.

ما يجوز فرضه وما لا يجوز:

نسوق لك في هذا البحث ما يقوله علماء التشريع المالي الحديث فيما يفرض من الضرائب ، ونعقب بقواعد الإسلام في ذلك لنرى أن ما يقوله الإسلام يصل في عدالته إلى أحداث الشرائع، وربما فاتها بما في نصوصه من مرونة تقبل ما عساه يحدث من الآراء .

رأي علماء الشريعة الحدائي في فرض الضرائب:

وضع بعض علماء المالية في العصور الحديثة قواعد للضرائب أصبحت المقياس الذي تقاس به صلاحية وسلامة النظام المالي برمته ، وسميت (دستور الضرائب) .

وأولى هذه القواعد قاعدة العدالة ، وهي أن يكون اشتراك كل مكلف في نفقات الدولة متناسبًا مع يساره، أي بنسبة الدخل الذي يتمتع به في ظل الدولة .

الثانية: قاعدة اليقين، ومعناها أن الضريبة التى تفرض على كل فرد يجب أن تكون واضحة معلومة حق العلم من حيث موعد الدفع وكيفيته ومقدار ما يدفع؛ بحيث لا ينفذ إلى ذلك شك أو عسف.

الثالثة: قاعدة الملاءمة ومعناها أن الضريبة يجب ألا تجبى إلا في أكثر الأوقات ملاءمة للملكف وبالكيفية المتيسرة له أكثر من غيرها .

الرابعة: قاعدة الاقتصاد، ومعناها الاقتصاد في نفقات الجباية، فتفضل الضرائب التى تقل نفقات جبايتها على الضرائب التى تكثر نفقات جبايتها حتى يكون الفرق بين ما يخرج من خزائن المكلفين وما يدخل في خزائن الدولة أقل فرق مستطاع.

وإلى هذه القواعد الأربعة أضاف بعض العلماء قواعد أخرى عديدة، أكثرها متفرع عنها، وبعضها مكمل لها ، وأهم هذه القواعد أن كل ضريبة يجب أن لا تقع إلا على الدخل لا على رأس المال وعلى صافى الدخل لا على جملة الناتج، وأن الضرائب يجب ألا تمس الدخل الضروري لحياة المكلف، فالحد الأدنى للمعيشة يجب أن يعفى من كل تكليف، وأخيرًا، إن الضرائب يجب أن لا تبلغ من الجسامة بحيث تغرى الثروة بالهروب والاختفاء .

تحقق هذه القواعد في الضرائب الإسلامية :

الناظر في الضرائب الإسلامية يتبين أن هذه القواعد متحققة فيها، فالعدالة مراعاة ففي الزكاة والعشر ونصف العشر الواجب مقدار نسبي لا يفرق مال عن مال، ولا فرد عن فرد فما دون النصاب عفو، وما بلغ النصاب يؤخذ منه الواجب بنسبة معينة، وفي الجزية لا يؤخذ من أحد إلا ما يناسب ماليته ودرجة يساره، وفي الخراج يجب أن يراعى ما تخرجه الأرض وما يطيقه أهلوها .

روى القاضي أبو يوسف عن عمرو بن ميمون قال: بعث عمر ﷺ حذيفة بن اليمان على ما وراء دجلة، وبعث عثمان بن حنيف على ما دونه، فأتياه فسألهما: كيف وضعتما على الأرض؟ لعلكما كلفتما أهل عملكما ما لايطيقون، فقال حذيفة : لقد تركت فضلاً ، وقال عثمان : لقد تركت الضِعف، ولو شئت لأخذته، فقال عمر عند ذلك: أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعهن لا يفتقرون إلى أمير بعدي.

وكذلك ما عبر عنه باليقين متحقق أيضًا فإن مقدار الواجب وموعد دفعه وكيفية الدفع قد روعي فيها أيضًا الاقتصاد والرفق بأهل الثراء من غير تفويت حق المصلحة العامة، فجعل موعد أداء الواجب حين يحول الحول على المال، وجعل الأداء موكولاً إلى رب المال في الأموال الباطنة كالنقود؛ لأن في عدها على صاحبها واستقصائها حرجًا وإضرارًا به، فوكل إليه أداؤها بوازع من دينه، وسائر الأموال جعل لولاة الأمور تحصيلها لصرفها في مصارفها على أن يراعوا في التحصيل ما يقضي به الرفق والعدل .

وأما الملاءمة والاقتصاد فتقتضيها المصلحة العامة التى يترسمها الشارع الإسلامي وينشدها أينما وجدت، فإن روح الإسلام يقضي بالتوفيق بين مصالح الأفراد ومصالح الدولة بما يتيسر لذلك من أسباب ، وفي هذين الشرطين هذا التوفيق المنشود .

والشروط التكميلية التى أضافها إلى هذه القواعد بعض العلماء تجدها أيضًا ظاهرة فيما جاء به التشريع الإسلامي، فنماء المال الذي تجب فيه الضريبة شرط مراعى في كل الموارد الإسلامية، ففي الزكاة لا تجب إلا في مال نامٍ حال عليه الحول الذي هو مظنة إنتاجه وإثماره، ومظنة لأن يكون أداء الزكاة من ثمرته لا من أصله ، وفي الخراج لا يجبى إلا من أرض أمكن زرعها ، بل قال مالك بن أنس : لا يجبى من أرض مزروعة ،

أما إذا ترك زرعها ولو مختارًا فلا يؤخذ منها الخراج كما سيجيء، وإنما شرط زرعها أو إمكان زرعها لتكون الضريبة من ثمرتها ونمائها ، وفي العشر أو نصف العشر الواجب من نفس الثمرة وجوبه مشروط بأن يكون الزرع قد بدأ صلاحه، والمقصود من هذه الشرائط ألا يرهق صاحب المال، وأن تكون الضريبة من ثمرة ماله لا من أصله.

وهل كان يتصور أن يغلو المسلمون في الضرائب أو يشتطوا فيها وأهم مقاصد الإسلام الإصلاحية في الاجتماع البشري هداية الناس إلى العدل والفضل في أمر المال ليكتفى الناس شر ذلة الفقراء؟ وأعمال الخلفاء والعلماء وأقوالهم خير شاهد على ذلك، وقد قدمنا شيئًا من أعمال عمر وأقواله، وقد نهج هذا المنهج من جاء بعده.

كتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد(*) فمنعه من ذلك وكتب إليه :

لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحومًا يعقدون بها شحومًا .

وكتب الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز إلى أحد عماله الماليين أن محمدًا ﷺ بعث هاديًا ولم يبعث جابيًا .

وفي مقدمة كتاب الخراج يقول أبو يوسف للرشيد : (وتقدم إلى من وليت أن لا يكون عسوفًا لأهل عمله، ولا محتقرًا لهم ولا مستخفًا بهم، ولكن يلبس لهم جلبابًا من اللين يشوبه بطرف من الشدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو يحملوا ما لا يجب عليهم).

وقد كان العدل في الضرائب الإسلامية وإحاطتها بالشرائط الاقتصادية من أقوى الأسباب التى ساعدت المسلمين على فتح البلدان وثبتت أقدامهم فيما فتحوه وجمعت حولهم قلوب رعاياهم ؛ لأن الفرس والرومان كانوا قد أرهقوا الناس بالضرائب الفادحة ، وحملوهم فوق ما يطيقون، ولم ينصفوا مالكًا ولا زارعًا ، وإذا رجعت إلى ما دار بين أبي عبيدة وأهل الشام لما أمر أن يرد عليهم ما جبى منهم، فدعوا للمسلمين

(*) المقصود بالسواد أرض العراق، وسميت أرض العراق سوادًا لخصوبتها التى تجعل الزرع أخضر، يميل من شدة خضرته إلى السواد.

بالنصر وجدت في ذلك دليلاً على ما كانت تكنه صدورهم وما كانت ترهقهم به الإمبراطورية الرومانية، وعلى أن الإسلام أنقذهم وخفف عنهم هذا الإرهاق.

الموارد المالية الإسلامية:

تنقسم الموارد المالية التى يتكون منها إيراد بيت مال المسلمين إلى قسمين : موارد دورية يجنى منها الإيراد في مواعيد معينة من السنة وموارد غير دورية، فالموارد الدورية هي الزكاة والخراج والجزية والعشر، والموارد غير الدورية هي خمس الغنائم وخمس المعادن والركاز وتركة من لا وارث ومال اللقطة وكل مال لم يعرف له مستحق معين من الأفراد .

وهذا التقسيم يشاكل ما يقوله علماء المالية في تقسيم موارد الدولة فإنهم يقسمونها إلى قسمين أيضًا : موارد عادية وموارد غير عادية، فالموارد العادية هي التى من شأنها أن تتكرر وتتجدد في المواقيت متوالية كالضريبة ، وهذا القسم نظير الموارد الدورية في التقسيم الإسلامي، والموارد غير العادية هي التى لا تتكرر في مواعيد غير منتظمة، بل قد تدعو الضرورة إليها من وقت لآخر لسداد عجز في نفقات الدولة، ومن أمثلة هذا القسم عندهم الأملاك التى تؤول إلى الدولة لانقطاع الوارث، وذلك نظير الموارد غير الدورية في التقسيم الإسلامي، وسنتكلم عن الجزية والخراج والعشر من الموارد الدورية.

الجزية:

قدمنا طرفًا من الكلام في الجزية خلال هذه الدراسة، وإنما تكلمنا عنها قبل باعتبارها تابعة لعقد الذمة الذي اعتبرناه قاعدة من القواعد التى يؤسس عليها المسلمون علاقاتهم السلمية بغيرهم من الأمم، ونبحثها الآن باعتبارها موردًا من موارد الدولة .

والجزية ضريبة تفرض على رءوس من دخل في ذمة المسلمين من أهل الكتاب والأصل فيها قوله تعالى : ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة : ٢٩) .

وللمفسرين في تأويل قوله تعالى : ﴿عَنْ يَدٍ﴾ مذاهب، نختار منها أن المراد عن

قـدرة؛ وذلك لأن هذا التفسـير أكثر ملاءمـة لعمل الرسـول وصحابته، وكذلك لهم في قولـه تعـالى : ﴿وَهُمْ صَـاغِرُونَ﴾ مذاهـب ونرجح منهـا أن المراد بالصغـار، أن تجرى عليهم أحكام الإسلام، وسـيادته؛ إذ تصغر بذلك أنفسهم لفقدهـم الملك وعجزهم عن مقاومـة الحكم، قال الإمام الشافعي رضى الله تعالى عنه في الأم : سمعت عددًا من أهل العلم يقولون: الصغار أن يجرى عليهم حكم الإسلام .

ومن المفسرين من قال في الآية أقوالاً يأباها عدل الإسلام ورحمته.

وقد قال بعض العلماء : إن لفظ الجزية معرب وأصله فارسي (كزيت)، وأن معناها الخراج الذي يستعان به على الحرب، فأخذها العرب إلى لغتهم، ومن مساعدة الجد أن اللفظ كانت زنته زنة العربي فلم يحتاجوا في تعريبه إلى كبير مؤنة، وبعد ما أبدل كافها جيما صـارت كأنها عربي الأصل والنجار، وظاهر كلام اللغويين أن لفظ الجزية عربي محض من مادة الجزاء، وهل هي جزاء حقن الدم أو جزاء الحماية لهم والدفاع عنهم من غـير تكليفهم التجند للقتـال معنـا أو جزاء إعطـاء الذمي حقوق المسـلمين ومسـاواتهم بأنفسهم في حريـة النفس والمال والعرض والدين؟ وجوه سـنرجح بعضهما فيما سيأتي في هذا البحث .

أقوال الفقهاء في مقدار الجزية :

وقد اختلف الفقهاء في قدر الجزية وفيمن تؤخذ منهم :

ففـي الأول ذهب أبو حنيفـة إلى تصنيف أهـل الذمـة ثلاثـة أصنـاف : أغنياء يؤخذ منهم ثمانيـة وأربعون درهمًـا ، وأوسـاط يؤخذ منهـم أربعة وعشـرون درهمًا، وفقراء يؤخذ منهم اثنـا عشـر درهمًا ، فجعلها مقدرة الأقـل والأكثر، ومنع من اجتهاد الولاة فيها، واختلف علمـاء الحنيفة في حـد الغنى والمتوسـط والفقير، فقيل: من ملـك عشرة الآف درهم فصاعدًا غني، ومن ملك مائتى درهم فصاعدًا متوسط، ومن ملك ما دون المـائتين أو كـان لا يملك شـيئًا فقـير، وقيـل: يعتبر العـرف ، وهو الأصح ؛ لأنـه أقرب لرأى صاحب المذهـب في المقدرات التى لم يرد بها نص؛ إذ هي عنده لا تثبت بالرأى، ولكن المرجع فيها إلى العرف .

وذهـب الشـافعي إلى أنهـا مقـدرة الأقل بدينـار، ولا يجوز الاقتصـار على أقل منـه، وغـيره مقدرة الأكثر يرجع فيـه إلى اجتهاد الولاة، ويجتهد رأيـه في التسوية بين جميعهم

أو التفضيل بحسب أحوالهم .

وقال مالك: لا يقدر أقلها ولا أكثرها، وهي موكولة إلى اجتهاد الولاة في الطرفين؛ ليقدروا على كل شخص ما يناسب حاله، ولايكلفوا أحدًا فوق طاقته .

أقوالهم فيمن تؤخذ منهم :

وفي الثاني ذهب أبو حنيفة أنها تؤخذ من غير المسلمين الذين يدخلون في ذمة المسلمين إلا من صنفين منهم ، وهما : مشركو العرب، والمرتدون؛ وذلك لأن هذين الصنفين لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف؛ إذ المعجزة في حق مشركي العرب أظهر منها في حق غيرهم، وكان القياس ألا تؤخذ من أهل الكتاب إذا كانوا عربًا، ولكنه ترك لدخول أهل الكتاب من العرب في قوله تعالى : ﴿**من الذين أوتوا الكتاب**﴾ .

أما المرتد فخطره أكبر من ، وذنبه عظيم؛ لأنه تخلل المسلمين وذاق حلاوة الإسلام، وعرف من أمر المسلمين ما لا يعرفه سواه، فالحكمة ألا يدخل في ذمتهم بعد هذا .

وذهب الشافعي إلى أن الجزية لا تقبل إلا من أهل الكتاب والمجوس، لكن في أهل الكتاب غير اليهود والنصاري مثل أهل صحف إبراهيم وشيث وزبور داود .

ومن تمسك بدين آدم وإدريس عليهما السلام وجهان:

أحدهما: أنهم يقرون بالجزية ؛ لأنهم أهل الكتاب فأشبهوا اليهود والنصاري، ودليل الشافعي الآية ؛ إذ يقول الله تعالى في آية الجزية﴿**من أهل الكتاب**﴾ وألحق بهم المجوس؛ لأنه روى عن عمر أنه لم يأخذ الجزية منهم حتى حدثه عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر والنصاري .

وعن مالك أنها تقبل من جميعهم إلا مشركي قريش؛ لأنهم ارتدوا، وعن الأوازعي وسعيد بن عبد العزيز أنها تقبل من جميعهم؛ لأنهم جميعًا كفار، فيقرون بالجزية كأهل الكتاب .

ومن نظر في مجموعة الأدلة التى وردت عن الشارع في هذا الموضوع يمكنه أن يستخلص أن قبول الجزية من أهل الكتاب والمجوس حتم، وعدم قبولها من مشركى العرب حتم، وما عداهما فموكول إلى اجتهاد أولى الأمر كسائر المصالح التى ليس فيه نص .

ولا تجب الجزية إلا على الرجال الأحرار العقلاء، فلا تجب على امرأة ولا صبي ولا عبد ولا مجنون؛ لأنهم أتباع وزراري ، ولو تفردت منهم امرأة على أن تكون تبعًا لزوج أو لنسب لم تؤخذ منها جزية؛ لأنها تبع لرجال قومها وإن كانوا أجانب منها، ولو تفردت امرأة في دار الحرب وبذلت الجزية للمقام في دار السلام لم يلزمها ما بذلته، وكان ذلك منها كالهبة لا تؤخذ منها أن امتنعت .

ولا تجب الجزية على الذميين في السنة إلا مرة واحدة بعد انقضائها بشهور هلالية، ومن مات منهم في أثنائها أخذ من تركته بقدر ما مضى منها، ومن أسلم منهم كان ما لزم من جزيته دينًا في ذمته يؤخذ بها .

وأسقطها أبو حنيفة بإسلامه وموته، ومن بلغ من الصغار أو أفاق من المجانين استقبل به حولاً ، ثم أخذ بالجزية، ويؤخذ الفقير بها إذا أيسر، وينتظر بها إذا أعسر، ولا تسقط عن شيخ ولا زمن ، وقيل: تسقط عنهما وعن الفقير. وإذا امتنع أهل الذمة من أداء الجزية، فهل ينتقض بذلك عهدهم أو لا؟ في ذلك خلاف بين العلماء ، فقال أبو حنيفة لا ينتقض بذلك عهدهم إلا أن يلحقوا بدار الحرب، وقيل: ينتقض بذلك عهدهم.

ومال الجزية يؤخذ جبرًا كالديون، وقد علمت أن مقدار الجزية اجتهادي عند مالك، وإن أكثرها اجتهادي عن الشافعي، فعلى الإمام أن يجتهد رأيه في التسوية بين جميعهم أو التفضيل بحسب أحوالهم ، فإذا اجتهد رأيه في عقد الجزية معهم على مراضاة أولى الأمر منهم صارت لازمة لجميعهم ولأعقابهم قرنًا بعد قرن، ولا يجوز لوال بعده أن يغيره إلى نقصان منه أو زيادة عليه.

قال الماوردي في الأحكام السلطانية :

فإن صولحوا على مضاعفة الصدقة عليهم ضوعفت كما ضاعف عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه مع تنوخ وبهراء وبني تغلب بالشام .

وتصرف الجزية في مصالح المسلمين؛ لأنها من الفيء ومصرف الفيء إلى الإمام يجتهد فيه رأيه وينظر المصلحة التى تقتضى الإنفاق فينفق من ذلك المال على سد الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية العلماء والقضاة وسائر عمال الدولة وما إلى ذلك .

بقي السبب الذي من أجله تؤخذ الجزية من الذميين، وذلك أن الفقهاء يقولون : إنها تؤخذ منهم عقوبة لهم على كفرهم، وتلطف أبو الحسن الماوري فرددها بين أمرين؛ إذ يقول :

واسمها مشتق من الجزاء، إما جزاء لهم على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، وإما جزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقًا .

أما نحن فلا نرى في الأمر عقوبة؛ ولا نرى أن المقصود منها كما يقول بعض الفقهاء: حمل الذميين على الإسلام ؛ لأنه دعوة إلى الإسلام بأحسن الجهات، ولكننا نرى أن المقصود منها الحماية لا غير. ولنا على ذلك أدلة :

أولاً : علمت فيما تقدم أن المسلمين ليسوا أول من شرع الجزية، فقد سنها النبي سليمان عليه السلام ، وسنها كذلك كسرى أنوشروان، وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات .

قال ابن جرير الطبري يذكر ما فعله كسرى في أمر الخراج والجزية : وألزموا بها الناس ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والمرازبة والكتاب ومن كان في خدمة الملوك، وصيروها على طبقات اثنى عشر درهمًا وثمانية وستة وأربعة بقدر إكثار الرجل أو إقلاله ، ولم يلزموا الجزية من كان أتى له من السن دون العشرين وفوق الخمسين، ثم قال: وهي الوضائع التى اقتدى بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين افتتح بلاد الفرس.

وقال أبو حنيفة الدينوري في كتابه الأخبار الطوال في ذكر كسرى أنوشروان: ووظف الجزية على أربع طبقات، وأسقطها عن أهل البيوتات والمرازبة (جمع مَرْزُبان، وهو الأمير) والأساورة (جمع أُسوار، وهو القائد) . والكتاب، ومن كان في خدمة الملك، ولم يلزم أحدًا لم تأت له عشرون سنة أو جاوز الخمسين .

ومن وقف على هذه النصوص يظهر له أن الجزية أثرت عن آل كسرى، وأن الشريعة الإسلامية ليست بدعًا في ذلك، وأن كسرى رفع الجزية عن الجند والمقاتلة، وأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اقتدى بهذه الوضائع (جمع وضيعة، بمعنى موضوعة) .

أما المعنى الذي عناه كسرى بهذا الاستثناء فبينه ابن الأثير في كتابه الكامل ناقلاً من كلام كسرى فقال :

ولما نظرت في ذلك وجدت المقاتلة أجراء لأهل العمارة، وأهل العمارة أجراء

للمقاتلة، فإنهم يطلبون أجورهم من أهل الخراج وسكان البلدان لمدافعتهم عنهم ومجاهدتهم عمن وراءهم ، فحق على أهل العمارة أن يوفوهم أجورهم، فإن العمارة والأمن والسلامة في النفس والمال لا يتم إلا بهم، ورأيت أن المقاتلة لا يتم لهم المقام والأكل والشرب وتثمير الأموال والأولاد إلا بأهل الخراج والعمارة، فأخذت للمقاتلة من أهل الخراج ما يقوم بأودهم، وتركت على أهل الخراج من مستغلاتهم ما يقوم بمؤنتهم وعادتهم و لم أجحف بواحد من الجانبين .

وحاصل ذلك أنه يجب على كل فرد من أفراد الدولة المدافعة عن نفسه وماله، فمن كان يقوم بهذا العبء بنفسه فليس عليه شيء .

وأما من كان يشغله أمر العمارة وتدبير الحرث عن المخاطرة بالنفس فيحق عليه أن يدفع شيئًا معلومًا في كل سنة يصرف في وجوه حمايته والدفاع عنه، وهذا هو المقصود بالجزية، فإنها تؤخذ من أهل العمارة وتعطى للمقاتلة والجند الذين نصبوا أنفسهم لحماية البلاد واستتباب وسائل الأمن والسلامة لجميع سكانها .

ثانيًا : أن الشريعة الإسلامية وإن لم يكن مقصدها الملكية والسلطنة، بل الغاية التى يرمى إليها الشرع ليست إلا تكميل النفس وتطهير الأخلاق والحث على الخير والردع عن الإثم، ولكن لما كانت هذه الأمور يتوقف حصولها عن نوع من السياسة المالية لم تكن الشريعة لتغفل عنها، فاختارت جملة من الوضائع تكون مع سذاجتها كافلة لانتظام الناس وصلاح مرافقهم.

ومن هذه الوضائع الجهاد والقتال المقصود بهما الذب عن حمى الدولة والدفاع عن بيضة الملك وإزاحة وبسط الأمن واستتباب الراحة، فجعل الجهاد على كل أحد ممن دخل في الإسلام، فالمسلم لا يخلو حاله من إحدى خطتين: إما مرتزق، وهو من دخل في العسكر ونصب للقتال نفسه ، أو متطوع، وهو من لم يأخذ نصيبه من الجهاد، ولكن إذا دعا الداعي أجاب، ولا يمكنه الفرار أو التنحى، بل عليه أن يدخل فيما دخل فيه المسلمون طوعًا أو كرهًا، وإذًا فالمسلم مدافع أو مستعد للدفاع ، وإذا كان من المسلم أن المدافع والمستعد للدفاع سيان في الحقوق الكلية التى تمنح للعسكر كان من الحق البين أن يعفى المسلمون كلهم من ضريبة الجزية.

أما أهل الذمة فما كان الإسلام أن يجبرهم على مباشرة القتال في حال من

الأحوال، بل الأمر بيدهم إن رضوا بالقتال عن أنفسهم وأموالهم أعفوا من الجزية، وإن أبوا أن يخاطروا بالنفس، فلا أقل من أن يساهموا بشيء من المال، وذلك المال هو الجزية.

ثالثًا : مما يرشد إلى أن الجزية إنما كانت للحماية لا لشيء آخر غيرها ما جرى عليه المسلمون في عهودهم التى سنسرد لك شيئًا منها، فقد أعفى المسلمون أهل الذمة من الجزية حين عجزوا عن حمايتهم، وأعفوهم كذلك من الجزية إذا اشتركوا في الدفاع وزدادوا عن بلاد المسلمين، ولعل فيما نذكر من العهود مايثلج صدرك ويبث في روعك الطمأنينة إلى ما نقول، فمن هذه العهود ما كتب خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا حينما دخل الفرات وأوغل فيه، وهذا نصه:

(هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه . إنى عاهدتكم على الجزية والمنعة، فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم (حميناكم) فلنا الجزية، وإلا فلا) .

ومنها ما كتب نواب العراق (حكامها) لأهل الذمة ، وهاك نصه: (براءة لمن كان من كذا وكذا من الجزية التى صالحهم عليها خالد، والمسلمون لكم يد على من بدل صلح خالد ما أقررتم بالجزية، وكان أمانكم أمان، وصلحكم صلح، ونحن لكم على الوفاء) .

ومنها ما كتب أهل ذمة العراق لأمراء المسلمين، وهذا نصه: (إنا قد أدينا الجزية التى عاهدنا عليها خالدًا على أن يمنعونا وأميرهم البغى من المسلمين وغيرهم) .

ومنها المحاورة التى كانت بين المسلمين ويزدجرد ملك فارس حينما وفدوا عليه وعرضوا عليه الإسلام، وكان هذه سنة أربع عشرة في عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وما جاء في هذه المحاروة على لسان نعمان رئيس الوفد (وإن اتقيتمونا بالجزاء قبلنا ومنعناكم وإلا قاتلناكم) .

ومنها المحاورة التى كانت بين حذيفة بن محصن ورستم قائد الفرس، وحذيفة هو الذي أرسله سعد بن أبى وقاص وافدًا على رستم في سنة أربع عشرة في عهد عمر بن الخطاب، وكان من كلامه (أو الجزاء ونمنعكم إن احتجتم إلينا) .

فإذا نظرت إلى هذه الروايات وجدت الجزية مقرونة بالمنعة، ورأيت خالدًا رضى الله تعالى عنه يصرح بأن المسلمين لا يأخذون الجزية إلا إذا منعوا أهل الذمة ودافعوا

عنهم، وإن عجزوا عن ذلك فلا يجوز لهم أخذها .

وهذه المحاورات وتلك الكتب مما ارتضاها عمر وجل الصحابة رضى ا لله تعالى عنهم أجمعين، فكان سبيلها سبيل المسائل المجمع عليها . قال الإمام الشعبي : أُخذَ سواد العراق عنوة، وكذلك كل أرض إلا الحصون، فجلا أهلها فدعوا إلى الصلح والذمة فأجابوا وتراجعوا فصاروا ذمة وعليهم الجزاء ولهم المنعة .

ولا يسبقن إلى ظنك أن شرط المنعة في الجزية إنما كان لتطييب نفوس أهل الذمة وإسكان غيظهم، و لم يكن العمل يجرى به، فإن من أمعن النظر في سير الصحابة واطلع على أعمالهم وأحوالهم عرف من غير شك أنهم لم يكتبوا عهدًا ولا اشترطوا شرطًا إلا عضوا عليه بالنواجذ وأفرغوا جهدهم في الوفاء به، وكذلك فعلوا فيما اشترطوه للجزية. روى القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج عن مكحول أنه لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعيونًا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعًا لم ير مثله فأتى رؤساء كل مدينة الأمير الذي خلفه أبو عبيدة يخبروه بذلك، وتتابعت الأخبار على أبى عبيدة، فاشتد ذلك عليه وعلى المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه في المدن التى صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبى منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم : (إنما رددنا عليكم أموالكم ؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط وما كان بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الأموال التى جبوها منهم قالوا: (ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا ثم لم يردوا علينا شيئًا، وأخذوا كل شيء بقى حتى لا يدعوا شيئًا) .

وقال البلاذري في فتوح البلدان: (حدثني أبو جعفر الدمشقى، قال : حدثنا سعيد ابن عبد العزيز، قال : بلغنى أنه لم جمع هرقل للمسلمين الجموع وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج، وقالوا: قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص: لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم، ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم، ونهض اليهود فقالوا: والتوراة لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلا أن

تغلب وتجهد، فأغلقوا الأبواب وحرسوها ، وكذلك فعل أهل المدن التى صولحت من النصاري واليهود، وقالوا : إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا على ما كنا عليه، وإلا فإنا على أمرنا ما بقى للمسلمين عدد .

وقال الأزدى في كتابه فتوح الشام يذكر إقبال الروم على المسلمين ومسيرة أبى عبيدة من حمص : (فلما أراد أن يشخص دعا حبيب بن مسلمة فقال : اردد على القوم الذين كنا صالحناهم من أهل البلد ما كنا أخذنا منهم، فإنه لا ينبغي لنا إذ لا نمنعهم أن نأخذ منهم شيئًا ، وقل لهم : نحن على ما كنا عليه فيما بيننا وبينكم من الصلح، ولا نرجع عنه إلا أن ترجعوا عنه، وإنما رددنا عليكم أمالكم لأنا كرهنا أن نأخذ أموالكم ولا نمنع بلادكم) .

فلما أصبح أمر الناس أن يرتحلوا ودعا حبيب بن مسلمة القوم الذين كانوا أخذوا منهم المال فأخذ يرده عليهم، وأخبرهم بما قال أبو عبيدة ، وأخذ أهل البلد يقولون: ردكم الله إلينا ولعن الله الذين كانوا يملكوننا من الروم، ولكن وا لله لو كانوا هم ماردوا إلينا، بل غصبونا وأخذوا مع هذا ما قدروا عليه من أموالنا .

وقال أيضًا يذكر دخول أبى عبيدة دمشق : فأقام أبو عبيدة بدمشق يومين، وأمر سويد بن كلثوم القرشي أن يرد على أهل دمشق ما كان اجتبى منهم الذين كانوا أمروا وصالحهم، فرد عليهم ما كان أخذ منهم، وقال لهم المسلمون : نحن على العهد الذي كان بيننا وبينكم ونحن معيدون لكم أمانًا) .

أما الذي ذكرناه في الشق الثاني من الدليل وهو أن أهل الذمة إذا لم يشترطوا علينا المنعة أو شاركونا في الدفاع لا يطالبون بالجزية، فحجتنا على ذلك صنيع الصحابة وطريق عملهم ، فإنهم أولى الناس بالتنبه لغرض الشارع وأحقهم بإدراك سر الشريعة . والروايات في ذلك كثيرة نكتفى منها باليسير .

فمنها كتاب العهد الذي كتبه سويد بن مقرن أحد قواد عمر بن الخطاب لرزبان وأهل دهستان، وهذا نصه :

(هذا كتاب من سويد بن مقرن لرزبان صول بن رزبان وأهل دهستان وسائر أهل جرجان أن لكم الذمة وعلينا المنعة، على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم على كل حالم، ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في مقابل معونته عوضًا عن

جزائـه، ولهـم الأمان علـى أنفسـهم وأموالهم ومللهـم وشـرائعهم ، ولا يغـير شـيء من ذلك) .

ومنها : الكتاب الذي كتبه عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب، وهذا نصه: (هذا ما أعطى عتبة بن فرقد عـامل عمر بن الخطـاب أمـير المؤمنين أهل أذربيجـان سـهلها وجبلها وحواشيها وشفارها وأهل مللها، كلهم الأمان على أنفسهم ومللهم وشرائعهم على أن يؤدوا الجزيـة على قدر طاقتهم، ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة، ومن أقام فله مثل ما لمن أقام من ذلك) .

ومنها : العهد الـذي كان بين سـراقه عامل عمر بن الخطاب وشـهر براز، كتب به سراقة إلى عمر، فأجازه وحسنه، وهذا نصه : (هذا ما أعطى سراقة بن عمرو وعامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شـهر براز وسكان أرمينيـة والأرمن من الأمان، أعطاهم أمانًا لأنفسـهم وأموالهـم وملتهم أن لا يضاروا ولا ينقضوا، وعلـى أرمينية الطراء منهم والثناء من حولهم، فدخل معهم أن ينفروا لكـل غارة وينفذوا لكل أمر ناب أم لم ينب رآه الوالي صلاحًـا على أن يوضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك، ومـن استغنى عنه منهم وقعد فعليه مثل ما على أهل أذربيجان من الجزاء، فإن حشروا وضع ذلك عنهم) .

منها صلح حبيب بن مسلم الفهري للجراجمة أهل جزيرة جرجومة بساحل الشام ، ترى ذلك مفصلاً في فتـوح البلدان للبلاذري ، وقد اشـترط الفريقان في هذا الصلح أن يكون الجراجمة أعوانًا للمسلمين وعيونًـا ومسالح (مكان السلاح) في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية ، وقـد ذكروا أن الجراجمة مع أنهـم لم يوفوا ونقضوا العهد غير مرة لم يؤخذوا بالجزيـة قـط، حتى أن بعض العمـال في عهد الواثـق بـا لله العباسـي ألزمهم جزية رءوسهم فرفعوا ذلك إلى الواثق فأمر بإسقاطها عنهم .

وفي ســـائر خـــبرهـم في البلاذري مـن غدرهم ونقضهـم للعهد ومظـاهرتهم للعدو وحسن معاملة الأمويين والعباسين لهم ولغيرهم ما يفتخر بـه التاريخ الإسلامي بالعدل الفضل .

والنـاظر في هذه الكتب وأشـباهها لا يسـعه إلا أن يعترف بـأن الجزيـة لم تكن إلا جزاء حماية الذميـين وصيانة أموالهـم وأرواحهم ، فإن هذه العهـود جميعها قد تضمنت أن من قـاتل منهم مع المسـلمين أو استعان المسـلمون بـه لم يؤخذ بالجزية ، ولو أن في

الأمر معنى الإذلال أو الامتهان أو العقوبة ما استقام هذا الشرط الذي ورد في عهود المسلمين الأولين، فإن العقوبة لا تسقط بالاشتراك في الدفاع، فكأن المفهوم حينئذ أن يؤخذوا بالجزية، ولو اشتركوا ، ولكن لما كان الغرض المقصود من وضع الجزية على رءوس الذميين الحماية ، وقد ساهموا في حماية بلاد الإسلام التى يقطنوها ، فليس عليهم بعد ذلك من سبيل، وعدل الإسلام ونزاهته يأخذان أهله ألا يطالبوا الذميين بثمن الحماية وهم فيها مساهمون.

أما أن الجزية وضعت على الرءوس لحمل من يعطونها على الإسلام أو لإرهاقهم وضرب المسكنة عليهم لذلك ما ينبو عنه الإسلام ويفنده عمل المسلمين الأولين، وقد أطلنا لك من ذكر هذه العهود والكتب لعلك تصيب منها مقنعًا بأن ما ذكرناه هو الصواب، وأن روح الإسلام بعيدة كل البعد عن سواه، على أن من الفقهاء من ذكر في معنى الجزية ما ذكرناه، وقد ألمعنا إليه فيما سبق فلا تغفل عنه.

الخــراج

الخراج هـو ما وضع على رقاب الأرض مـن حقوق تؤدى عنها ، والأرض الزراعية إمـا عشـرية يجب فيها عشر مـا يخرج منهـا أو نصف عشـره، وإما خراجيـة يجب فيها الخراج الذي عرفناه ؛ وذلك أن الأرض تنقسم بحسب تملكها إلى أقسام أربعة:

١ـ أرض اسـتأنف المسـلمون إحياءهـا فهي أرض عشـر لا يجوز أن يوضـع عليها خراج، وهي المسماة بأرض الموات.

٢ـ أرض أسلم عليها أربابها فهم أحق بها ، فتكون عند الشافعي أرض عشر ، ولا يجوز أن يوضـع عليهـا خراج، وقـال أبو حنيفـة : الإمـام مخير بين أن يجعلهـا خراجًـا أوعشرًا، فإن جلعها خراجًا لم يجز أن تنتقل إلى العشر، وإن جلعها عشرًا جاز أن تنتقل إلى الخراج .

٣ـ أرض ملكت عن المشـركين عنوة وقهرًا ، فتكون على مذهب الشـافعي غنيمة، تقسـم بين الغانمين ، وتكون أرض عشر لا يجوز أن يوضع عليها خراج، وجعلها مالك وقفًـا على المسـلمين بخـراج يوضع عليهـا، وقـال أبو حنيفـة: يكون الإمـام مخـيرًا بين الأمرين.

٤ـ أرض صولح عليها المشركون ، وهذه على ضربين:

أحدهما، ما جلا أهلها حتى خلصت للمسلمين بغير قتال، فتصير وقفًا على مصالح المسـلمين، ويضرب عليهـا الخراج، ويكون أجـرة تقر إلى الأبد ، وإن لم تقـدر بمدة لما فيهـا من عموم المصلحة، ولا يتغير بإسـلام ولا ذمة ، ولا يجوز بيع رقابها اعتبارًا بحكم الوقوف .

والثاني، ما أقام فيهـا أهلها وصولحوا على إقرارها في أيديهم لخراج يضرب عليهم، وهـذا على ضربين أيضًـا: أحدهمـا أن ينزلوا عـن ملكها لنـا عنـد صلحنا، فتصـير هذا الأرض وقفًا علـى المسلمين كـالتى انجلى عنها أهلهـا، ويكون الخراج المضروب عليهم أجرة لا تسـقط بإسلامهم، ولا يجوز لهم بيع رقابهـا، ويكونون أحق بها ما أقاموا على صلحهـم ولا تنتزع من أيديهم، سواء أبقـوا على شـركهم أم أسـلموا ، كما لا تنتزع الأرض المسـتأجرة من يد مستأجرها ، ولا تسـقط عنهم بهذا الخراج جزية رقابهم إن صـاروا أهل ذمة مستوطنين. والضـرب الثاني أن يستبقوها على أملاكهم ولاينزلوا عن

رقابهـا، ويصالحوا عنهـا بخراج يوضع عليها، فهذا الخـراج جزية تؤخذ منهـم ما أقاموا على شركهم وتسـقط عنهم بإسـلامهم ويجوز ألا تؤخذ جزيـة رقابهم، ويجوز لهم بيع هذه الأرض إلى من أرادوا منهم، أو من المسـلمين، أو من أهل الذمـة، فإن تبايعوا فيما بينهما كانت على حكمها في الخراج، وإن بيعت إلى مسلم سقط عنه خراجها.

وخلاصة أقسام أرض الصلح :

١ـ أرض خرج منهـا الكفـار، وحكمهـا أن تصـير وقفًـا على مصـالح المسـلمين ، وخراجها أجرة .

٢ـ أرض أقام فيها الكفار، وهي على ضربين :

أ ـ أن ينزلوا عن ملكها لنـا ، وتصير ملكًا للمسـلمين وخراجها على الكفار ، وهو أجرة .

ب ـ وهم أهل ذمة إن دفعوا الجزية وإلا فهم مستأمنون .

والخلاصة أنه ينظر إلى الأرض عند استيلاء المسلمين عليها ويفرض عليها الخراج أو العشر على حسب التفاصيل التى قدمنا .

أساس تقدير الخراج:

والسياســة التى وضعـت لضرب الخراج سياســة عادلـة، فقد نص الفقهـاء على أن الأرض تختلف من وجوه ثلاثة، لكل وجه منها أثر في زيادة الخراج ونقصانه .

أحدها، ما يختص بالأرض من جودة يذكو بها زرعها أو رداءة يقل بها ريعها.

والثاني، مـا يختص بالزراع من اختلاف أنواعه مـن الحبوب والثمار، فمنها ما يكثر ثمنه ومنها ما يقل ثمنه، فيكون الخراج بحسبه.

والثـالث، مـا يختص بالسـقى والشـرب؛ لأن مـا التزم المؤنــة في سـقيه بالنواضح والدوالي لا يحتمـل من الخراج ما يحتمله سـقى السـيح والأمطار، ولابد لواضع الخراج من اعتبار مـا وصفناه من الأوجـه الثلاثـة ليعلم قدر ما تحمله الأرض من خراجها ولا نقصان يضر فيقصـد العدل فيها بين أهلها وبين أهل الفـيء من غير زيادة تجحف بأهل الخراج ولا نقصان يضر بأهل الفيء نظرًا للفريقين .

ومـن الناس من اعتـبر وجهًا رابعًـا وهو قربها من البلـدان والأسـواق وبعدها لزيادة

أثمانها ونقصانها وهذا إنما يعتبر فيما يكون خراجه ورقًا ولا يعتبر فيها يكون خراجه حبًّا .

أما الوجوه الأخرى فمعتبرة في الحب والورق ؛ لأن هذا الوجه لا أثر له إلا في زيادة الأثمان، إما في زيادة الخارج فلا، وتلك الوجوه لها أثر في زيادة الخارج وقلة مؤنته، فكان العدل اعتبارها في كل أرض.

ومن هذا الذي سقناه ترى أن الخراج يختلف باختلاف الجهات، فيجوز أن يكون خراج لكل ناحية مخالفًا لخراج غيرها، ومن عدل المسلمين في سياسة الخراج ما قرر علماؤهم أنه يستقصى في وضع الخراج غاية ما يحتمل ليجعل لأرباب الأرض بقية يجبرون بها النوائب والجوائع .

تغيير الخراج:

وإذا استقر على أرض مقدار من الخراج بعد مراعاة ما ذكره الفقهاء صار ذلك مؤبدًا لا يجوز أن يزاد فيه، ولا ينقص منه ما كانت الأرضون على أحوالها في سقيها بصالحها، فإن تغير سقيها ومصالحها إلى الزيادة أو النقصان، فمن العدل النظر في أمر الخراج بعد هذا التغير، وقد وضع بعض الفقهاء لذلك نظامًا جمع فيه بين مصلحة صاحب الأرض ومصلحة أهل المصارف، فقالوا: أن هذا التغير على ضربين:

أحدهما أن يكون حدوث الزيادة والنقصان بسبب من جهتهم كزيادة حدثت بشق أنهار أو استنباط مياه أو نقصان حدث لتقصير في عمارة أو عدول عن حقوق ومصلحة فيكون الخراج عليهم بحاله لا يزاد عليهم فيه لزيادة عمارتهم، ولا تنقص لنقصانها ويؤخذ أصحاب الأرض بالعمارة لئلا يستديم خرابها فتعطل .

والضرب الثاني أن يكون حدوث ذلك من غير جهتهم، فيكون النقصان لشق فجوة أو نهر تعطل، فإن كان سده وعمله ممكنًا وجب على الإمام أن يعمله من بيت المال من سهم المصالح والخراج فيما نقص ساقط عنهم ما لم يعمل، وإن لم يكن عمله ممكنًا فخراج تلك الأرض ساقط على أهلها إذا عدم الانتفاع بها، فإن أمكن الانتفاع بها في غير الزراعة لمصائد أو لمرعى جاز إن يستأنف وضع خراج عليها بحسب ما يحتمله الصيد والرعي، وأما الزيادة التى حدثت من غير جهتهم، كما إذا حفر السيل نهرًا صارت الأرض به سائحة بعد أن كانت تسقى بآلة ، فإن كان هذا عارضًا ، لا

يوثق بداومه ، لم يجز أن يزاد في الخراج إن كان يوثق بدوامه راعى الإمام فيه المصلحة لأرباب الضياع وأهل المصارف وعمل في الزيادة والمتاركة بما يكون عدلاً بين الفريقين.

وخراج الأرض إذا أمكن زرعها مأخوذ منها وإن لم تزرع ؛ لأن على صاحب الأرض استثمارها، فإن لم يستثمر فقد ظلم نفسه، ولم يظلمه من يجبي الخراج، وغالى مالك بن أنس رضى الله عنه في التسامح مع أرباب الأرض ، فقال: لا خرج على الأرض التي لم تزرع ، سواء تركها صاحبها مختارًا أو معذورًا ، وقال أبو حنيفة : يؤخذ منها إن كان مختارًا ويسقط عنها إن كان معذورًا، وهذا هو قصد السبيل، فليس الإسلام مع عدالته وتحريه الإنصاف مغريًا للناس بالتواكل والكسل؛ إذ يجب أن يلائم التشريع العادل بين النصفة والنشاط في الإنتاج، وليس من النشاط في الإنتاج أن يترك صاحب الأرض أرضه بدون زرع ثم لا نأخذه بالدفع وهو غير معذور في الترك، ولكن قد يرد بالخاطر هنا سؤال وهو : على أي نوع من أنواع الزرع نأخذ الخراج؟ فقد سبق أن نوع الزرع له أثر في تقدير الخراج، وقد أجاب الفقهاء عن هذا السؤال بغاية ما يمكن من العدل؛ إذا يقولون : إنه يؤخذ من رب الأرض خراج ما أخل بزرعه عن أقل ما يزرع فيها؛ لأنه لو اقتصر على زرعه لم يعارض فيه.

وجميع ما ذكره الفقهاء في هذا الباب يدل على أن الأساس التوفيق بين مصالح سكان الدولة الإسلامية، فلا يغبن زارع ولا يهضم مصرف، وتراهم يحتاطون لذلك في كل مسائلهم، فقد قال الفقهاء: إذا كانت أرض الخراج لا يمكن زرعها في كل عام حتى تراح في عام وتزرع في عام آخر روعى حالها في ابتداء وضع الخراج عليها، واعتبر أصلح الأمور لأرباب الضياع وأهل المصارف في خصلة من ثلاث ، إما أن يجعل خراجها على الشطر من خراج ما يزرع في كل عام فيؤخذ من المزروع والمتروك.

وإما أن يعتبر كل وحدتين من وحدات مساحة الأرض بوحدة، فتكون إحداهما للمزروع، والأخرى للمتروك، وإما أن يضعه بكماله على مساحة المزروع والمتروك، ويستوفي من أربابه الشطر من زراعة أرضهم ، وإذا زرعت أرض الخراج ما يوجب العشر لم يسقط عشر الزرع عند الشافعي رضى الله تعالى عنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا أجمع بينهما . اقتصر على أخذ الخراج وأسقط العشر . وانظر أي

المذهبين أقرب إلى عدالة الإسلام مع أن لكل منهما دليله؟ لا شك أنه مذهب الحنفية.

وإذا بنى في أرض الخراج أبنية من دور أو حوانيت كان خراج الأرض مستحقًا؛ لأن لرب الأرض أن ينتفع بها كيف شاء ، وأسقطه أبو حنيفة إلا أن تزرع أو تغرس. وقال بعض الفقهاء : إن ما لا يستغنى عن بنيانه في مقامه في أرض الخراج لزراعتها عفو يسقط عنه خراجه؛ لأنه لا يستقر إلا بمسكن يستوطنه ، وما جاوز قدر الحاجة مأخوذ بخراجه وللفقهاء هنا تفريعات ومسائل اختلفوا في أحكامها حسب ما يرى كل منهم في فهم المصلحة وهم جميعًا يترسمونها ولا يقولون إلا بمقتضاها .

أصل الخراج:

والأصل في هذا كله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ حين ضرب الخراج على سواد العراق، قال القاضى أبو يوسف في كتاب الخراج، لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد ﷺ في قسمة الأرضين التى أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها ، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر: فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها (رجالها الكفار) قد اقتسمت وورثت عن الآباء، وحيزت، ما هذا برأى، فقال عبد الرحمن بن عوف: فما الرأى؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء ا لله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا كما تقول ولست أرى ذلك، وا لله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلا على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق، فأكثروا على عمر ﷺ، وقالوا: نقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا، فكان عمر ﷺ لا يزيد على أن يقول : هذا رأى ، فقالوا : فاستشر، قال : فاستشار المهاجرين الاولين فاختلفوا .

فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم ، ورأى عثمان وعلى وطلحة وابن عمر رأى عمر، فأرسل إلى عشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة ومن الخزرج من كبرائهم وأشرافهم ، فلما اجتمعوا ، حمد ا لله وأثنى عليه بما هو أهله

ثم قـال : إنى لم أزعجكـم إلا لأن تشـتركوا في أمـانتي ، وفيمـا حملت من أموركم ، فـإنى واحد كـأحدكم، وأنتـم اليوم تقرون بـالحق، خـالفنى مـن خـالفنى ووافقنى من وافقنى، ولسـت أريد أن تتبعـوا هذا الذي هواي، معكم من ا لله كتـاب ينطق بـالحق ، فوا الله لئن كنت نطقت بـأمر أريده ما أريد بـه إلا الحق ، فقـالوا : قل نسـمع يا أمير المؤمنين: قـال : قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذيـن زعموا أنى أظلمهم حقوقهم، وإنى أعوذ بـالله أن أركب ظلمًـا، لئـن كنت ظلمتهم شـيئًا فهو لهـم وأعطيتـه غـيرهم لقد شقيت، ولئن رأيت أنـه لم يبق شيء يفتح بعـد أرض كسرى ، وقد غنمنا ا لله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت مـا غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه وأنا في توجيهـه الآن أتصرف فيه، وقد رأيت أن أحدد الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيهـا الخراج وفي رقـابهم الجزيـة يؤدونها فتكـون فيئًا للمسـلمين المقاتلة والذريـة ولمن يأتى بعدهـم، أرأيتم هذه الثغور لابد لها مـن رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المـدن العظـام كالشـــام والجزيرة والكوفـة والبصـرة ومصر لابـد لهـا مـن أن تشـحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم، فمـن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقـالوا جميعًـا : الرأى رأيك ، فنعـم مـا قلت ومـا رأيت ، وإن لم تشـحن هذه الثغور وهـذه المدن بالرجال وتجرى عليهم مـا يتقوون بـه رجع أهل الكفر إلى مدنهم، فقال : قد بـان لي الأمر، فمـن لي برجل لـه جزالـة وعقـل يضع الأرض مواضعهـا ويضع على العلوج ما يحتملـون ، فاجتمعوا لـه مع عثمـان بن حنيف، وقـالوا: تبعثـه إليهم فـإن له بصرًا وعقلاً وتجربة فأسرع إليه عمر وولاه مساحة أرض السواد .

وقد كـان ما فعلـه عمر خـيرًا للمسـلمين وعونًـا لهم على صيانـة مصـالحهم وحماية بلادهم .

قال القـاضي أبو يوسف : (والذي رأى عمر ﷺ مـن الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عند ما عرفه الله ما كان من كتابه من بيان توفيق من ا لله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين .

وفيمـا رآه من جمع خراج ذلـك وقسـمته بين المسـلمين عموم النفع لجماعتهم؛ لأن هذا لو لم يكـن موقوفًا علـى الناس في الأعطيـات والأرزاق لم تشـحن الثغور، ولم تقو

الجيوش على السير في الجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة ، والله أعلم بالخير حيث كان) أهـ أبو يوسف .

وقد حمل إلينا التاريخ أن بلالاً وأصحابه حين سألوا عمر بن الخطاب ﷺ قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام، وقالوا: اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العساكر، أبى عليهم عمر ذلك، وتلا عليهم قول الله تبارك وتعالى : ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الحشر:٧) وقال: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء، ودمه في وجهه، ومن هنا كان للخليفة الثاني سند فيما فعل، ولم يعارض بفعله عمل الرسول الأكرم ، فقد استنبط من آخر آية الفيء أن تبقى الأرض، ويضرب عليها الخراج؛ ليكون لمن بعد الفاتحين حظ فيها، كما أرشدت إليه الآية الكريمة، وحينئذ فقد اتبع الرسول ﷺ آية محكمة ، قال الله تعالى : ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ (الأنفال :٤١) واتبع عمر ﷺ آية محكمة أيضًا قال الله تعالى : ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ (الحشر: ٧).

وبهذا كان رأى عمر راجعًا إلى فهم في آية الفيء ؛ إذ كان يفهم أن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ معطوف على قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الحشر :٧) ، فيكون الذين جاءوا بعد الفاتحين لهم في الفيء، ورأى أن يوقف الفيء وليصرف منه على المسلمين جميعًا في مصالحهم، والذي يظهر بعد هذا الاستدلال أن قول القائلين: إن كل واحد من الأمرين جائز هو المنصور، وأن النظر في ذلك إلى الإمام، فما رأى من ذلك فعله، ورأيه ليس مبنيًا على التشهى، ولكن على اختيار الأصلح ، على أنه صح أن الرسول ﷺ فعل الأمرين في خيبر، فقد قسم نصفها ووقف نصفها الآخر، فدل ذلك على جواز الأمرين، ومن الناس من يقول: إن خيبر فتح شطرها عنوة وشطرها صلحًا ، فقسم ما فتح عنوة بين أهل الخمس والقائمين، وعزل ما فتح صلحًا للنوازل وما يحتاج إليه المسلمون في أمورهم ، ولكن ابن القيم في زاد المعاد يرد على ذلك في بيان جلى؛ إذ يقول: ومن

تأمل السير والمغلزي حق التأمل تبين له أن خيبر إنما فتحت عنوة، وأن رسول الله ﷺ استولى على أرضها كلها بالسيف عنوة، ولو فتح شيئًا منها صلحًا لم يجلهم رسول الله ﷺ منها ، فإنه لما عزم على إخراجهم منها قالوا: نحن أعلم بالأرض منكم، دعونا نكون فيها ونعمرها لكم بشطر ما يخرج منها، وهذا صريح جدًّا في أنها إنما فتحت عنوة.

وأنت إذا راعيت أن الشارع الإسلامي إنما يقصد في تشريعه إلى إمتاع الناس في عيشهم، ويبحث عن توفير مصالحهم أغناك كذلك كله عن الإبعاد في الاستنباط في كل جزئية بعينها، وليس على قائل من حرج أن يقول كذلك اقتضت المصلحة، وهذا حسبه .

وفي كلام الفقهاء ما يدلك على أن هذا ليس ببدع من القول ، ففي موضوعنا هذا يروى ابن قدامة في المغنى أن من الفقهاء من يقول: إن الأراض التى تفتح عنوة تصير وقفًا على مصالح المسلمين بنفس الاستيلاء عليها لاتفاق الصحابة عليه، وقسمة النبي ﷺ خيبر كانت في بدء الإسلام وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة بعد ذلك في وقف الأرض، فكان ذلك هو الواجب، وقد رأيت فيما ذكرناه أن الفقهاء وضعوا قواعد للخراج وطبقوا على هذه القواعد وفصلوا أحكام جزئيات هذا الباب وغيره، وما نحسب أن قائلاً يقول: إن لكل جزئية نصًّا بعينه، ولكنها المصلحة التى يفهمها المجتهد وعليها يضع أحكامه .

لا عقوبة في الخراج:

وقد قرر العلماء أن الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة ، أما كونه مؤنة فوجهه ظاهر، لأن مؤنة الشيء ما به بقاؤه وقوامه وبقاء الأرض بأيدي أهلها وصلاحها واستثمارها إنما هو بما يؤدى عنها، مما يستعان به على دفع العدوان عليها وتمهيد ريها وطرق استثمارها ، ومن ذلك الخراج . وأما أن فيه معنى العقوبة فلا نرى له سندًا ظاهرًا، فإنك إذا فعلت على مثال ما شرحنا لك في الجزية وتقصيت الأسباب التى من أجلها وضع الخراج لم تجد ما يؤيد ذلك الذي ذهب إليه الفقهاء، فإن أحاديث عمر مع الصحابه رضى الله عنهم أجمعين في بدء وضعه، والآراء التى تبودلت في تلك الشورى

صريحه في أنه إنما وضع ليستعان به على حماية الثغور وإدرار العطاء على الجند وسائر ما تقتضيه المصالح العامة وليس فيه ذكر العقوبة .

خراج المقاسمة :

ومن الخراج خراج مقاسمة، وهو جزء مما يخرج من الأرض على أن يكون حصة شائعة، ولا حد لأقل ما يضرب من ذلك ولا لأكثره.

وقد يطلق الخراج على كل ما يرد للدولة من الموارد الدورية وغير الدورية، ومن ذلك صنيع القاضى أبى يوسف في كتابه الخراج الذي وضعه لأمير المؤمنين الرشيد وبين فيه موارد الدولة وكيف يجبى المال منها ؟ وفيم يصرف؟ وهو كتاب قيم جمع شتيت هذه الموضوعات بأسلوب بليغ وعبارة جزلة، وفيه عظات ونصائح يهتدى بها في تدبير الأمور المالية.

العشـــر

العشر هو ضريبة الخارج من الأرض العشرية، ومما قدمنا في الخراج يمكن معرفة الأرض العشرية، وخلاصة ذلك أن ما استأنف المسلمون إحياءه فهو أرض عشر، وكذلك ما أسلم عليه أهله عند الشافعية ، وأما عند أبى حنيفة فهو أرض عشر إن جعلها الإمام كذلك، وما ملك عنوة وقسم بين الفاتحين أرض عشر، وما سوى ذلك فأرض خراج، ويقول علماء الحنيفة: إن أرض العرب كلها عشرية؛ لأن الرسول ﷺ والخلفاء الراشـــدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجًا، فدل ذلك على أنها عشرية؛ إذ الأرض لا تخلو عن إحدى المؤنتين، ولأن الخراج يشبه الفيء، فلا يثبت في أرض العرب كما لم يثبت في رقابهم ، وكذلك يقولون: إن أرض العشر إذا سقيت بماء الخراج كانت خراجية ، ماء الخراج عندهم هو ماء الأنهار التى تشقها الأيدى ، فإذا كانت الأرض عشرية سقيت بهذا الماء كانت أرضًا خراجية .

وأما إذا اسقيت بماء العشر وهو ماء السماء والآبار والعيون والبحار التى لا تدخل تحت ولاية أحد فهي أرض عشرية .

ويختلف الواجب في الخارج من الأرض العشـرية باختلاف سقيها، فإن كانت تسقى أكثر العام بدون آلة رافعة كالتى تسقى بماء الفيضان وماء المطر وجب فيها العشر، وإن كانت تسقى نصف السنة فأكثر بالآلات الرافعة أو بماء اشتراه صاحبها وجب في الخارج نصف العشر، وإذا تتبعت الأرض العشرية وجدتها دائمًا مملوكة للمسلمين، أي أن اليد التى عليها يد إسلامية، وبذلك كان صاحب الأرض مخاطبًا بقوله تعالى : ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١) وهذا الحق المجمل بينته السنة في حديث : (**ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر**).

وعلى هذا فيكون المقدار الواجب في الخارج من الأرض مقدارًا نســـبيًّا معينًا بالنصوص ولا يتدخل في تقديره أحد وهو من أنواع الزكاة .

وقد ورد في السنة أيضًا : (**ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق**)

وورد أيضًا (**ليس في الخضروات صدقة**) ومن أجل ذلك اختلف العلماء في أنواع الزرع التى يجب فيها العشر وفي نصابه اختلافًا ليس من أمرنا أن نعرض له؛ لأن محله كتب الفقه الإسلامي، وإنما يهمنا هنا أن ننبه إلى أن العشر يجب في جميع الخارج، فلا ترفع مؤنة الأرض ولا ثمن البذر ولا يشترط حولان الحول عليه .

وسبب وجوب العشر الأرض النامية بالخارج حقيقة، فلو لم يخرج شيء من الأرض لا يجب العشر، ولا كذلك الخراج في الأرض الخراجية، فقد شرحنا لك ما في سقوطه من خلاف .

وقد قرر الفقهاء أن العشر مؤنة فيها معنى العبادة ، إما كونه مؤنة تظاهر على ما تقدم في الخراج؛ ولذلك وجب العشر في أرض الصغير والمجنون والوقف والمكاتب، وإما أن فيه معنى العبادة فكذلك وجهه ظاهر؛ لأنه من أنواع الزكاة، وفي أدائه امتثال لما نص عليه في الكتاب وما بينته السنة.

جباية ما ذكرنا من أنواع الإيراد

إيراد الدولة من حيث جبايته ينقسم إلى قسمين : أحدهما قسم جعل لأربابه إخراجه وصرفه في مصارفه؛ دفعًا للحرج ومنعًا لتتبع أسرار الناس ، وهو زكاة المال غير الظاهر من النقود وعروض التجارة، ولكن إذا قدم أرباب هذه الأموال زكاتها من تلقاء أنفسهم إلى العاملين عليها تقبلوها وصرفوها في مصارفها، قال صاحب البدائع: وكذا المال الباطن إذا مر به التاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجملة؛ لأنه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهرًا والتحق بالسوائم؛ وهذا لأن الإمام إنما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها لمكان الحماية ؛ لأن المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته، وهذا المعنى موجود في مال يمر به التاجر على العاشر فكان كالسوائم .

والآخر قسم جعل ولاية أخذه وصرفه في مصارفه لولاة الأمر واجب على أرباب الأمر أداء الواجب فيها إليهم، وإذا ادعى صاحب المال أنه أدى الواجب لا يقبل منه، وهو ما عدا زكاة النقود والعروض التجارية من زكاة السوائم والخراج والجزية والعشور وسائر أبواب الإيراد الظاهر الذي ليس في تعيينه ولا في تقدير الواجب فيه

حرج ولا ضرر. وقد كان العمل إلى زمن عثمان رضى الله تعالى عنه أن المال الباطن الذي في المصر يطالب الإمام بزكاته، ولكن لما كثرت الأمور في زمانه، ورأى في تتبعها حرجًا على الأمة وفي تفتيشها ضررًا بأرباب الأموال فوض الأداء إليهم، فقد تغير العمل تبعًا لمصلحة الناس، واتخذ في ذلك سنن عادل روعى فيه مصلحتهم، والمصلحة العامة معًا، فقد فوض الأداء إلى المالك في المال الخفي الذي يناله الضرر من إظهاره والإعلان عن مقداره ؛ دفعًا للحرج عنه والإضرار به ولا ضرر في ذلك على المصلحة العامة؛ لأن من مصارف هذه الصدقات أهل الحاجة والفاقة، وهم تحت عين كل غنى لا يعوزه أن يوصل الصدقة إليهم، وليست مصارف الزكاة مجهولة؛ لأنها مبينة في الكتاب الكريم، وفي أداء هذه الزكاة معنى العبادة، فيكون على المالك رقيب من ضميره. أما سائر أبواب الإيراد فليس على المالك في أخذ الواجب منه ضرر فسارت على الأساس العام، وجعل أخذها من حق الحكومة، وليس للأفراد أن يوجهوها في مصارفها؛ ولهذا كان يعين لجباية الإيراد عمال مستقلون .

ومن هذا البيان يظهر لك أن الأصل في جباية الإيراد أن يكون لولاة الأمر في الدولة الإسلامية؛ لأن الإيراد فرض للمصالح العامة، وفي جباية الإمام له تحقيق لهذه المصالح، فيكون النظر في الجباية لمن له الولاية، وإلى ذلك الإشارة في الآية الكريمة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣) وقد نزلت في الزكاة على ما يقول أهل التأويل، بل وقد أمر الله عز وجل نبيه ﷺ أن يأخذ الزكاة، فدل على أن للإمام المطالبة بذلك والأخذ، وفي مصارف الزكاة جعل منها: العاملين عليها، ولو لم يكن للإمام المطالبة وإرسال العاملين لم يكن لذكرهم وجه .

وكان رسول الله ﷺ يبعث المصدقين إلى أحياء العرب والبلدان لأخذ الصدقات من الأنعام ، وسار على سنته الخلفاء الراشدون، وقد كان السبب الباعث على حروب الردة في أول عهد أبي بكر رضي الله عنه بالخلافة امتناع قبائل من العرب عن أداء الزكاة، فقال أبو بكر: (والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لحاربتهم عليه) .

والأنواع التى تكلمنا فيها وهي الجزية والخراج والعشر من قسم الإيراد الظاهر، فجبايتها للإمام، فهو الذي يتولى جبايتها ويعين طريقة الجباية وينصب العاملين، وليس

عليه في ذلك من حرج إذا سلك أية سبيل يرى في سلوكها تحقيقًا لمصحلة الدولة .

مصارف هذه الأنواع

كل ما يجبى من موارد الدولة المالية حق للأمة لا يصرف إلا في مصالحها العامة، وعلى هذه القاعدة قسمت المصارف التى يصرف فيها إيراد الدولة الإسلامية، وقد ذكرنا من أبواب الإيراد: الجزية والخراج والعشر .

أما الخراج والجزية فمصرفهما مصالح المسلمين من رزق الولاية والقضاء وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والقناطر والجسور وسد الثغور وإصلاح الأنهار التى لا ملك لأحد فيها، وما إلى ذلك من المصالح التى يعود نفعها لجميع المسلمين لا إلى فرد بعينه .

وقد بين الخليفة الثاني مصرف الخراج لما رأى وضعه على أرض السواد، فقال: وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتى بعدهم ، أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لابد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم) وقال : إنى وجدت حجة في كتاب الله وتلا آيات الفيء في سورة الحشر .

وترى من هذا القول الذي يقوله عمر أن الجزية كذلك مصرفها مصرف الخراج؛ إذ جعل جميع ما وضعه على الأرض والرقاب فيئًا للمسلمين، وبين مصرفه . وقال أبو يوسف في الجزية : (ويحملها ولاة الخراج مع الخراج إلى بيت المال؛ لأنه فئ المسلمين، وكل ما أخذ من أهل الذمة من أموالهم التى يختلفون بها في التجارات وممن دخل إلينا بأمان وما أخذ من أهل الذمة من أرض العشر التى صارت في أيديهم ، فإن سبيل ذلك أجمع كسبيل الخراج يقسم فيما يقسم فيه الخراج، وليس هذا كمواضع الصدقة ولا كمواضع الخمس ، فقد حكم الله عز وجل في الصدقة حكمًا قسمها عليه، فهي على ذلك، وقسم الخمس قسمًا بقى عليه فليس للناس أن يتعدوا ذلك ولا يخالفوه .

فـأبو يوسـف يرى أن الجزية فيء كمـا قال الخليفـة الثاني، ويـرى أن هناك فرقًا بين الفيء ومـا حكم الله تعالى فيه كالصدقة والخمس. وأنه ليس للناس أن يتعدوا ما حكم الله به في الصدقة والخمس، أما الجزية والخراج فأمرهما موكول إليهم فهم في سعة من صرفهما في جميع مصالح الدولة حسبما يلائم حالهم .

أما العشر فمصرفه مصرف الزكاة، وقد بين الله مصرف الزكاة بجميع أنواعها فقال عـز من قائل في سـورة التوبـة ، الآية رقـم ٦٠ ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ وليـس ما سماه جـل شأنه مـن سد عوز هؤلاء الذين سماهم خارجًا عن المصلحـة العامة اللأمة ، بل هو نوع من أنواع المصلحة خصه تعالى بالذكر تنبيهًا على وجوب رعايته وعدم التفريط فيه .

فالفقير والمسـكين يحتاجون إلى الكفاية فيعطـون من الصدقة؛ سـدًّا لحاجاتهم ورفقًا بهم ووقاية للأمة من شرهم .

والعاملون عليهـا وهـم الذين يقومـون بتدبيرها من جبايـة وإحصـاء وتدوين وحفظ يعطون منها جـزاء عملهم على قدر كفايتهم من غـير سرف ولا تقتير حتى لا يقصروا في واجبهم ولا يطمعوا في غير حقهم مما بأيديهم .

والمؤلفـة قلوبهـم الذين يرى من مصلحــة الإسـلام تـألفهم رجـاء تـأييدهم أو اتقاء كيدهم يعطـون كذلك تحقيقًا لهذه المصلحـة، وأسـقط أبو حنيفة هـذا الصنف اتباعًا لما ورد عن الخليفة الثـاني، ولكن الرائد فائدة الإسـلام والمسـلمين، فإن الخليفة عمر لم ير أن الإسلام به حاجة إليهم، وعلى ذلك بنى عمله.

وقد ذهـب الفقهاء من غير الحنيفـة إلى أن المؤلفـة قلوبهم من المصارف، ولا نذهب بعيـدًا إذا قلنا : إن هـذا الرأى ينطبق على حـال العصور الحـاضرة بعـد أن كثر تسـابق الدول إلى نشر أديانها وتنظيم سـبل الدعاية والترغيب ، حتى أنهم يشترون الأشخاص بـالثمن الغالى ، فإذا منع عمر ثقـة منه بعز الإسـلام وسـلطانه فالحاجة اليوم قد تجددت إلى التأليف والدعايـة بعدما أصـاب الإسـلام ما أصابـه، وليس بلازم أن يكون التأليف

بالمال يدفع إلى المؤلفة قلوبهم، فإن التأليف يكون بالموعظة الحسنة ونشر محاسن الإسلام لتخالط قلوب الناس، وذلك كله يحتاج إلى الإنفاق، وأقرب أبوابه سهم المؤلفة قلوبهم لو كان تقسيم المال على هذا النحو متعيناً ، وستعلم ما نرى في ذلك بعد.

والمكاتبون تعطى لهم الإعانة من أموال الصدقة، تخلصًا من قيد الرق ، ولإمتاعهم بنعمة الحرية، وهذا هو المراد بقوله تعالى : ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ .

ومن العلماء من رأى أن المراد بذلك أن تشترى رقابًا لتعتق؛ لأن الشراء مما يتيسر في كل وقت بخلاف الكتابة ، وقال الزهرى: إنه يجمع بين الأمرين ، ونحن نرى أن هذا الرأى خير من الرأيين الآخرين ؛ لأن المراد تعميم نعمة الحرية، وهو الذي يتناسب مع عموم الآية .

والغارمون الذين لزمتهم ديون من طرق المعاملات المشروعة، وعجزوا عن الوفاء بها يعطون من الصدقات، ليكون ذلك معونة للمدين العاجز عن الأداء حتى لا تضيع الثقة بين المتداينين ويبقى التعاون بين الأفراد والغزاة والمرابطون يعطون من الصدقات على قد كفايتهم وإعداد عدتهم، وكذلك يعطى منه الحجاج والعمار إعانة لهم على تأدية فريضته (على ما يراه بعض المفسرين) .

وابن السبيل الذي انقطع عن بلده في سفر لا يتيسر له فيه شيء من ماله إن كان له مال فهو غنى في بلده فقير في سفره، يعطى لفقره العارض ما يستعين به على العودة إلى بلده ، وفي ذلك عناية بالسياحة للاستفادة منها .

فالعشر الذي شرحناه لك يصرف في هذه المصارف ؛ لأنه من أنواع الزكاة، ومن إيضاح هذه المصارف تبين أنها أيضًا من المصالح العامة؛ لأن مرجعها إلى أمور ثلاثة: سد حاجة المعوزين والأرقاء والغارمين وأبناء السبيل ، وتأييد الدين وإعزازه بالجهاد في سبيله ، وتأليف القلوب إليه ، ومجازاة العامل بجزء من عمله ؛ صونًا لما في يده من أطماع نفسه، وهذه الثلاثة من أحق المصالح العامة؛ لأن المعوزين إذا لم يدركهم ولاة الأمر بتدبير أمورهم، وتركوهم تحت عبء فاقتهم كانوا خطرًا فادحًا على الأمة ، وفي بعض الدول الآن يجعل في ميزانية الدولة باب للإنفاق منه على العمال المتعطلين، سدًّا لحاجتهم واتقاء لأخطارهم ، ولأنهم إذا دبرت أمورهم بما كسبت بهم الأمة أيادى

عاملـة، وكذلك تـأييد دين الدولة وإعـزازه من أهم مصالحها العامـة، وعلى هذا النحو مكافأة العاملين .

قال القـاضي أبو يوسـف في كتاب الخراج : (فـإذا جمعت الصدقات جمـع إليها ما يؤخذ من المسـلمين من العشـور، عشـور الأموال ومـا يمر بـه على العاشـر من متاع وغيره؛ لأن موضـع ذلك كلـه موضع الصدقـة، فيقسـم ذلك أجمع لمـن سمى ا لله تبارك وتعـالى في كتابـه، قـال الله تعـالى في كتابه فيمـا أنزل علـى نبيـه محمد ﷺ : ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَـاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَـاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَـا وَالْمُؤَلَّفَـةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَـابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (التوبة :٦٠) .

بيت المال في الحكومة الإسلامية :

لما اتسـعت الدولة الإسـلامية في عهد عمر، وفتح الله للمسلمين أرض الشام ومصر وفـارس زاد إيراد الدولـة، وبلغ ما يجبى مـن الخراج والعشـور وسـائر الموارد الإسلامية مبلغًا جعل المسلمين يفكرون في وجوب ضبطه وحصر أرباب المرتبات وتقدير الحقوق والأعطيـات وسـائر أبـواب المصـالح العامـة، اتخذ عمـر ﷺ ديوانًـا ضبط فيــه الوارد والمصـروف ، وأحصى أرباب الاستحقاق ومقـادير مـا يستحقون ، وأوقات الصرف لهم، فـالديوان إذًا موضـوع -كمـا يقول أبو الحسـن الماوردي- لحفـظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمـال ، ومن يقوم بها من الجيوش والعمـال، وقد تقدم القول في سبب وضعه وفي شيء من أدواره التى مر بها في البلاد التى خفقت عليها راية الإسلام.

أقسام الديوان :

وقد قسم المسلمون الديوان إلى أربعة أقسام :

أحدهما ما يخص الجيوش من إثبات وعطاء .

والثاني ما يختص بالأعمال من رسوم، وحقوق، وهي ما يجب على الأرض .

والثالث ما يختص بالعمال من تقليد وعزل .

والرابع ما يخص بيت المـال من داخل وخارج، (وهي تحديد الأرض وبيان الخراجية و العشرية) وعلى هذا فبيت المال قسم من أقسام الديوان .

والمتتبع لأحكام بيت المال يرى أن الفقهاء المسلمين عمدوا في تصوير بديع إلى استعارة نظام من نظم القوانين الخاصة ، ذلك هو نظام الشخصية المعنوية، فجعلوا من بيت المال شخصًا معنويًّا هو الذي تستقر فيه ملكية المال الذي يملكه المسلمون، و لم يتعين مالكه، وقد بعثهم على ذلك أن كل مال لابد له من مالك، وهذا المال ليس له مالك معين، فلمن يكون هذا المال؟ فكروا فاهتدوا إلى هذه الفكرة الصائبة و لم يجعلوه ملكًا لرئيس الدولة كما كانت الحال في بعض الدول؛ وبذلك كانوا هم السابقين.

وقد أعطوا بيت المال جميع خواص الشخصية المعنوية فقالوا : إن المال الذي وصفناه لك بأنه ليس له مالك معين وهو من استحقاق المسلمين من حقوق بيت المال، فإذا قبض صار بالقبض مضافًا إلى حقوق بيت المال، سواء أدخل إلى حرزه أم لم يدخل؛ لأن بيت المال هو لجهة المستحقة لا المكان المعد لحفظ المال، وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال ، فإذا صرف في جهته صار مضافًا إلى الخارج من بيت المال، سواء خرج من حرزه أو لم يخرج ؛ لأن ما صار إلى عمال المسلمين أو خرج من أيديهم فحكم بيت المال جار عليه في دخوله إليه وخروجه منه .

ولبيت المال حقوق وعليه واجبات :

أما القول في حقوقه فإن الأموال التى يستحقها المسلمون تنقسم ثلاثة أقسام: فيء وغنيمة وصدقة . فأما الفيء فمن حقوق بيت المال؛ لأن مصرفه موقوف على رأى الإمام واجتهاده . وأما الغنمية فليست من حقوق بيت المال؛ لأنها مستحقة للغانمين الذين تعينوا بحضور المعركة، لا يختلف مصرفها برأى الإمام ولا اجتهاد له في منعهم منها، فلم تصر من حقوق بيت المال لذلك، وهذا في الفيء مذهب أبى حنيفة؛ لأنه لا يخمس عنده، أما عند غيره الشافعي ممن يرى تخميسه فإن أربعة أخماسه من حقوق بيت المال، وكذلك سهم الخمس الذي يصرف للإمام؛ لأن مصرفه المصالح العامة ، أما أسهم ذوي القربى فلا يكون من حقوق بيت المال؛ لأنه مستحق لهم، فتعين مالكه، وخرج بهذا التعيين عن حقوق بيت المال، وأما ما يصرف لليتامي والمساكين وأبناء السبيل فإن بين المال يكون حافظًا له ، فإن وجدوا دفع إليهم إلا بقى محفوظًا في بيت المال، وكذلك حكم الغنيمة المتقدم هو قياس مذهب أبى حنيفة في الأنواع التى تقسم

بين الفاتحين ؛ لأن الغنيمة وإن كانت تخمس عنده، فإن خمسها ثلاثة أسهم تصرف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل، وهذا ليس لبيت المال حق فيها، وإنما سبيله فيها الحفظ فقط أما عند من يرى أن سهم الرسول ﷺ من الغنيمة باق ومصروف للإمام لينفق منه في المصالح العامة فإن هذا السهم يكون من حقوق بيت المال .

وأما الصدقات فضربان : صدقة مال باطن، فلا تكون من حقوق بيت المال لجواز أن ينفرد أربابه بإخراجها في أهلها والضرب الثاني صدقة مال ظاهر كأعشار الزرع والثمار وصدقات المواشي، فهذه أيضًا ليست من حقوق بيت المال؛ لأنها معينة الجهات، لكن اختلف: هل يكون بيت المال محل لإحرازها أو لا؟ فقيل: إن بيت المال محل لإحرازها إذا تعذرت الجهات إلى أن توجد، وقيل: لا يستحق إحرازها وإن جاز أن تحرز فيه.

وهذا الخلاف مبنى على الخلاف في هذه الأنواع، هل يجب دفعها للإمام أو لا ؟ فمن قال بالأول رأى أن إحرزها مستحق في بيت المال، وعلى الرأى الثاني لا يستحق إحرازها .

وأنت ترى من هذا كله أن الأموال التى من حقوق بيت المال هي الأموال التى تصرف في المصالح العامة ، أما ما له مستحق معين فليس من حقوق بيت المال .

واجبات بيت المال :

وأما القول في واجبات بيت المال فذلك أن المستحق عليه ضربان :

أحدهما ما كانت بيت المال فيه حرزًا فاستحقاقه معتبر بالوجود، فإن كان المال موجودًا فيه كان صرفه في جهاته مستحقًا وعدمه مسقطًا لاستحقاقه .

والضرب الثاني أن يكون بيت المال له مستحقًا ، وهذا على قسمين:

الأول : أن يكون مصرفه مستحقًا على وجه البدل كأرزاق الجند وأثمان الكراع والسلاح، فاستحقاقه غير معتبر بالوجود، وهو من الحقوق اللازمة مع الوجود والعدم، فإن كان موجودًا عجل دفعه مثله مثل الديون مع يسار المدين، وإن كان معدومًا وجب على الأنظار مثله مثل الديون مع العسرة .

الثاني : أن يكون مصرفه مستحقًا على وجه المصلحة والإرفاق دون البدل، فاستحقاقه معتبر بالوجود دون العدم، فإن كان موجودًا في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه عن المسلمين، وإن كان معدومًا سقط وجوبه عن بيت المال، وكان إن عمّ ضرره من فروض الكفاية على جميع المسلمين حتى يقوم به منهم من كان عنده ميسرة، وإن كان مما لا يعم ضرره كوعور طريق قريب يجد الناس طريقًا غيره بعيدًا أو انقطاع شرب يجد الناس شربًا غيره ، فإذا سقط وجوبه عن بيت المال لعدم وجود ما ينفق عليه سقط وجوبه عن الجميع لوجود البدل .

أولى الحقوق بالتقديم :

ولو اجتمع على بيت المال حقان ضاق عنهما واتسع لأحدهما صرف فيما يصير منها دينًا فيه ، فلو ضاق عن كل واحد منهما جاز لولي الأمر إذا خاف الفساد أن يقترض على بيت المال ما يصرفه من الديون دون الارتفاق، وكان من حدث بعده من الولاة مأخوذًا بقضائه إذا اتسع له بيت المال .

وإذا فضلت حقوق بيت المال عن مصرفها فقد اختلف الفقهاء في فاضله، فذهب أبو حنيفة إلى أنه يدخر في بيت المال لما ينوب المسلمين من حادث، وذهب الشافعي إلى أنه لا يدخر وينفق في الترفيه عن المسلمين وإكمال راحتهم.

وقد سردنا لك شيئًا من أحكام بيت المال، ورأيت أن المسلمين وضعوا له أحكامًا بنوها على قواعد وفصلوا وقننوا ، وأساس ذلك كله ما يعود بالخير والإسعاد على الدولة الإسلامية والأفراد ، ويمكن القول بعد ما شرحناه من السياسة المالية : إن السياسة الشرعية المالية وضعت على أساس متينة من العدل والرحمة والتوفيق بين المصلحة العامة ومصلحة أرباب الأموال، وشرط الشارع في الأموال التى يجب الأداء منها، وفي الأشخاص الذين يجب الأداء عليهم، وفي مقدار الواجب ووقت أدائه شروطًا تتفق مع العدل والاقتصاد، ورتب المصارف بحيث لا تهمل مصلحة من مصالح الدولة العامة، وبحيث يجد ولاة الأمور سعة لتحقيق هذه المصالح، وبخاصة سد حاجة المعوزين حتى لا يكونوا خطرًا على نظام المجتمع، وراعى في جباية الإيراد وصرفه في مصارفه دفع الحرج عن أرباب الأموال من غير تفريط في المصالح العامة، وشرع

أحكامًا لمعاملة الجباة وأرباب المال ومراقبة ولاة الأمر لهؤلاء الجباة على أساس أنه لا يحل لعامل أن يأخذ غير الواجب، كما لا يحل لمالك أن يمنع أي واجب، وهذه نظم يمكن أن يشرع منها قوانين مالية مفصلة عادلة تكون خير ضمان لمنافع الدولة، كما أنها نظم تتقبل كل إصلاح تقتضيه حال الأمم والعصور .

التشريع المالي :

وعلى هذا لا نرى مانعًا من أن يكون للدولة نظام مالي أيًا كان ما دام مجلس الدولة التشريعي قد بحثه واستوفى دراسته وتبين له أن أساسه رخاء الدولة وسلامتها في غير تفريط في مصالحها، ولا إرهاق للأفراد ، ويمكن القول: إن كل نظام يستوفي بحثه على هذا النحو بحيث يلائم حال الأمة والعصر ينطبق على الشريعة؛ لأنه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله الصحيحة -كما قدمنا لك- ما يرهق المسلمين عسرًا من أمرهم ، بل أساسهما اليسر ورفع الحرج والعسر وحظر الضار وإباحة النافع وبحث الضرر والمنفعة، والعسر واليسر متروك لأولى الأمر .

أقسام النظام المالي :

ولا يسعنا في هذا المقام أن نترك النظام المالي دون نلقى نظرة على ما يقوله بعض علماء المسلمين من تقسيم بيت المال إلى أقسام، وذلك أنهم قالوا : إن بيت المال ينقسم أقسامًا أربعة:

القسم الأول : يوضع فيه زكاة السوائم والعشور، وما أخذه العشار من تجار المسلمين إذا مروا عليهم .

الثاني : يوضع فيه خمس الغنائم والمعادن والركاز .

الثالث : يوضع فيه خراج الأرض وجزية الرءوس ، وما صولح عليه بنو نجران من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة، وما أخذه العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب .

الرابع : يوضع فيه ما أخذ من تركة الميت الذي مات، ولم يترك وارثًا أصلاً أو ترك زوجًا أو زوجه .

وقد قالوا : إن مصرف النوع الأول هو مصرف الصدقات الذي ورد في القرآن

الكريم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠) وأما مصرف النوع الثاني فهو ما بينه الله تعالى في قوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ الآية (الأنفال: ٤١)، وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخواته فهو مصالح المسلمين من رزق الولاة والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق، وما إلى ذلك، وأما النوع الرابع فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم ... الخ .

وقالوا: إن للإمام أن يستفرض من أحد هذه الأنواع ليصرفه على مصارف نوع آخر، ثم إذا حصل من ذلك النوع شيء رده في المستفرض منه إلا أن يكون المصروف من الصدقات أو من خمس الغنيمة، على أهل الخراج وهم فقراء، فإنه لا يرد فيه شيئًا، لأنهم مستحقون للصدقات بالفقر ، أما نحن فلا نرى مانعًا من جباية أموال الدولة وجمعها كلها في خزانة واحدة وصرفها على ما يرى الإمام من غير تخصيص لكل نوع من أنواع الوارد بنوع من أنواع المنصرف، فإن هذه التخصيص إذا كان قد ورد في النصوص فإن أساسه المصلحة، فإذا بدت المصلحة في ناحية من النواحي ، فعلى الإمام أن يسلك السبيل إليها، ولا يتنكبها ، فإن كانت في ناحية التخصيص الوارد في النصوص فيها، وإلا اتبعت أين كانت على أنه بإمعان النظر فيما جاء في القرآن لبيان المصارف نرى أن آية الصدقات ورد فيها ﴿في سبيل الله﴾ وآية الغنيمة ﴿أن لله خمسه﴾ وآية الفيء ﴿فلله﴾ وقد قال بعض المفسرين: إن التحقيق أن سبيل الله في الآية مصالح المسلمين العامة التى بها قوام أمر الدين والدولة دون الأفراد، وأن حج الأفراد ليس منها؛ لأنه واجب على المستطيع دون غيره، وهو من الفرائض العينية بشرطه كالصلاة والصيام لا من المصالح العامة ... الخ.

وإذا كان كذلك فقد ورد ذكر المصلحة العامة في جميع ما ورد في القرآن الكريم بيانًا للمصارف، ويمكن من أجل ذلك أن يصرف من كل موارد الدولة على المصالح العامة مع مراعاة البدء بالأهم منها، وعدم التفريط في نوع مما خصه الله سبحانه بالنص في الآيات ، وليس ثمت ما يوجب قصر المراد من سبيل الله على خصوص الجهاد، أو ما يشمل الجهاد والحج، فإن كل ما يصرف في المنافع العامة وفيما تقتضيه حاجات الأمة هو في سبيل الله .

(٢)
السياسة الشرعية الإدارية

عالجت الشريعة الإسلامية جميع نواحي المجتمع البشري فشرعت لكل ناحية منه قوانين شاملة كاملة، فإذا نظرت وجدتها لم تترك حاجة من حاجات الإنسانية إلا قضتها، ولا غاية للعدل إلا أدركتها ، ولا سبيلاً من سبل الإصلاح إلا اشترعتها، فهي حريصة على أن يكون الناس جميعا في رفاهية من العيش وأمن من شقاء الحياة وبؤسها وعلى إيجاد مجتمع هانئ سعيد لا يعترى أفراده شظف ولا يصيب طوائفه ضيق ولا حرج، ومن أجل ذلك فهي تتقبل جميع القوانين التى تسن لحفظ الآداب والصحة والأمن والحرية، بل تحث عليها وتدعو إليها وتلزم ولي الأمر أن يفطن دائمًا إلى كل ما يحتاجه الناس من ذلك فيشرعه، وأن لا يغفل عن نقص يفتقر إلى تشريع دون أن يهيئ لرعيته ذلك التشريع، ولو ذهبنا نضرب الأمثلة لا نخرف بنا القول عما قصدنا إليه من موضوع دراستنا، ونهجنا أن نقتصر على بعض تلك الأمثلة وعليها يكون القياس.

الاحتكار:

فمن هذه الأمثلة منع الاحتكار، وقد تكلم فيه المشترعون المسلمون باعتباره من الوسائل التى أشرنا إليها ووضعوا له أحكامًا ، فقالوا : يكره احتكار قوت البشر مثل التين والعنب ونحو ذلك من كل ما يقوم به بدنهم من الرزق، وكذلك يكره احتكار قوت البهائم كالتبن والقت.

وروي عن القاضي أبي يوسف أن كل ما يضر بالعامة حبسه يتحقق فيه الاحتكار، وإنما كان الاحتكار مكروهًا لقوله ﷺ : **(الجالب مرزوق والمحتكر ملعون)** وقد لعن ﷺ المحتكر وأبعده عن درجة الأبرار من قبل أنه يؤذي العامة ويحارب الناس في أرزاقهم ، ولم يكتف الفقهاء المسلمون بتشريع الحكم وترك المحتكر يعبث بالأقوات، وأمره بعد ذلك لله جل شأنه في الآخرة ، بل أوجبوا على القاضي أن يتدخل لمنع ضرره ورفع شره، وقالوا: عليه أن يأمره ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله، فإن لم يفعل المحتكر وخالف أمر القاضي عزره بما يراه رادعًا له وباع عليه طعامه جبرًا عنه،

ولم يخالف في ذلك كبير الأئمة المجتهدين أبو حنيفة عليه رضوان الله ؛ لأنه وإن كان يرى عدم التدخل في حرية الناس ويجعلها في منزلة لا تلحق. ويرى أن الحجر مصادرة لهذه الحرية فإنه مع هذا كله يرى الحجر لدفع ضرر عام، وهذا كذلك، ولا يكون الشخص محتكرًا بحبس غلة أرضه وما يجلبه من بلد آخر، وقال أبو يوسف : إن جلبه منه من بلد آخر وحبسه فهو احتكار. ومحمد يرى أن هذا البلد إن كان يجلب منه عادة كره لتعلق حق العامة.

أما إذا كان البلد بعيدًا لم تجر العادة بالجلب منه فلا كراهة؛ لأنه من الحق أن يمتنع الشخص بثمرة كده ما دام لا يضر بالناس .

وللحنابلة كلام في نظام الاحتكار يروى في كتبهم، وهم يقولون : إنه حرام لما روى أبو أمامة أن النبي ﷺ **نهى عن يحتكر الطعام**، وعن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال : (**ومن احتكر فهو خاطئ**.

وعندهم الاحتكار المحرم ما جمع شروطًا ثلاثة :

أحدها، أن يشترى، فلو جلب شيئًا أو أدخل عليه من غلته شيئًا فادخره لم يكن محتكرًا ، وروى ذلك عن الحسن ومالك، وقال الأوزاعي : الجالب ليس بمحتكر؛ لقوله ﷺ : (**الجالب مرزوق**) ولأن الجالب لا يضيق على أحد ولا يضر، بل ينفع، فإن الناس إذا عملوا أن عنده طعامًا معدًّا للبيع كان أطيب لقلوبهم .

والثاني : أن يكون قوتًا، فأما الإدام والعسل والزيت وعلف البهائم فليس احتكاره بمحرم. قال الأثرم: سئل أبو عبد الله عن أي شيء الاحتكار ؟ قال : إذا كان من قوت الناس، فهذا الذي يكره، وهذا قول عبد الله بن عمر، وكان سعيد بن المسيب يحتكر الزيت وهو راوى حديث الاحتكار، وقال أبو داود: وكان يحتكر النوى والبزر؛ لأن هذه الأشياء لا تعم الحاجة إليها، فأشبهت الثياب والحيوان .

الثالث : أن يضيق على الناس بشرائه، ولا يحصل ذلك إلا بأمرين:

أحدهما: أن يكون في بلد يضيق بأهله الاحتكار كالحرمين والثغور، قاله أحمد، فظاهر هذا أن البلاد الواسعة الكبيرة كبغداد والبصرة ومصر ونحوها لا يحرم فيها الاحتكار ؛ لأن ذلك لا يؤثر فيها غالبًا .

الثاني: يكون في حال الضيق بأن يدخل البلد قافلة فيتبادر أهل اليسار إليها فيشترونها ويضيقون على الناس. وأما إن اشترى الشخص في حال الاتساع والرخص على وجه لا يضيق على أحد لم يحرم، وأنت ترى أن الآثار التى وردت في النهى عن الاحتكار لم يرد فيها ذكر لصنف معين أو حال معينة .

وقد وضع لها العلماء نظامًا وشرطوا شروطًا، وكل ذلك ألهمتهم إياه إرادة الرغد للناس وحب الخير لهم، ومبعث هذا جميعه أن الشرع لم يأمر الناس عبثًا و لم ينههم لغير فائدة، وإنما يريد لهم من الأمر والنهى ما فيه صلاحهم، فترى العلماء يضعون هذا الغرض نصب أعينهم وعلى أساسه يشرعون .

قد ذكر ابن القيم الاحتكار من المنكرات التى تدخل في اختصاص والى الحسبة، فقال: (ومن ذلك الاحتكار لما يحتاج الناس إليه، وقد روى مسلم في صحيحه عن عمر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال : **(لا يحتكر إلا خاطئ)** فإن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم، فهو ظالم لعموم الناس؛ ولهذا كان لولى الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه للجهاد أو غير ذلك، فإن اضطر إلى طعام غيره أخذه منه بغير اختيار بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره فأخذه منه بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة مثله .

إنشاء الصناعات التى يحتاج إليها الناس:

ومما تقبله الشريعة من القوانين التى تسن للغرض قدمناه أنه إذا احتاج الناس إلى صناعة خاصة ، بحيث لا تتم مصلحتهم إلا بها كان لولي الأمر أن يلزم طائفة منهم بتعلم هذه الصناعة، وإذا كان في الناس من يعرفون هذه الصناعة والناس محتاجون إليهم كان لولي الأمر أن يلزمهم أن يباشروا هذه الصناعة بأجره مثلهم سدًّا؛ لحاجات الناس وقيامًا بمطالبهم؛ ولهذا قالت طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد: إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس إليها، قال الغزالي في الوجيز: (ومن فروض الكفايات القيام بعلوم الشرع، فأما مهمات الصلاة والوضوء ففرض عين، وكذا علم

التجارة فرض على التاجر، وكذلك في كل صنعة وهو القدر الذي ذكرنا في كتاب آداب الكسب والتجارة دون الفروع النادرة) جزء ٢ ص ١٨٨ ، وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة التى لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها ، وقد كان النبي ﷺ يتولى أمر ما يليه نفسه، ويولى فيما بعد عنه، وقد تقدم بيان ذلك في الكلام عن السلطة التنفيذية .

وإذا لم يقم ببعض الصناعات إلا شخص واحد أو طائفة معينة صارت فرضًا معينًا، فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صارت هذا الأعمال مستحقة عليهم، يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم، كما إذا احتاج قوم من العلماء أو الجنود مثلاً إلى فلاحة أرضهم، فإن ولي الأمر يلزم من صناعتهم الفلاحة أن يقوموا بها بأجر المثل ويلزم أصحاب الأرض أن يعطوا ذلك الأجر، فهو يتعرض لمصلحة الطائفتين وإنصاف كل منهما وتحقيق مصلحة الفريقين .بميزان عادل، فلا يظلم أحدًا شيئًا ، ولا يمكن جانبًا من الاعتداء على جانب، فقد جاءت الشريعة بالقسط الذي عليه مدار الصلاح، فعلى ولي الأمر تنفيذ حكمها ؛ ليظفره الناس بالغرض المنشود، قال ابن القيم في هذا الموضوع: (ولو اعتمد الجند والأمراء مع الفلاحين ما شرعه الله ورسوله وجاءت به السنة وفعله الخلفاء الراشدون لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، ولفتح الله عليهم بركات السماء والأرض.

وكان الذي يحصل لهم من الحقل أضعاف ما يحصلونه بالظلم والعدوان، ولكن يأبى لهم جهلهم وظلمهم إلا أن يركبوا الظلم والإثم ويمنعوا البركة وسعة الرزق؛ فيجمع لهم عقوبة الآخرة ونزع البركة في الدنيا) .

ومن تلك القوانين التسعير وهو أن يحدد الحاكم، أثمانًا ، ولا يزيد عليها البائعون ولاينقصون، وقد اختلف فيه العلماء، ففقهاء الحنفية يقولون: لا يسعر الحاكم؛ لقوله ﷺ : (**لاتسعروا فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق**) لكن إذا تعدى أرباب السلع قيمها تعديًا فاحشًا فللحاكم أن يتدخل لرفع الظلم عن الناس، وله أن يسعر بمشورة أهل الرأى . ويقول بعض المولفين: إن التسعير ل يكون إلا في قوت لناس وقوت البهائم على سنن ما تقدم في الاحتكار، وآخرون يستنبطون أن التسعير يكون في غير القوتين متى كان هناك تعدٍّ من أرباب السلع؛ لأن الحاجة ماسة إلى ذلك والعلة واحدة، وأبو حنيفة يرى الحجر إذا عم الضرر، كما في المفتى الماجن والمكارى المفلس والطبيب الجاهل. وهذه قضية عامة فتدخل هذه المسألة فيها ؛ لأن التسعير حجر معنى، إذ هو منع عن البيع بزيادة فاحشة .

أما الإمام مالك فقد نقل عنه الحنفية في كتبهم وجوب التسعير على الوالي وإن لم يتعد أرباب السلع القيمة فهو يخالف فقهاء الحنفية من وجهين:

الأول: أن التسعير عنده واجب.

والثاني: أنه لا يشترط تعدى القيمة .

وقال بعض الحنابلة: ليس للإمام أن يسعر على الناس بل يبيع الناس أموالهم على ما يختارون، وهذا مذهب الشافعي، واحتجوا بما روي أبو داوود والترمذي وابن ماجه عن أنس قال : غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ ، فقالوا : يارسول الله ، غلا السعر، فسعر لنا ، فقال: (**إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**) .

والدلالة في الحديث من وجهين:

أحدهما : أنه لم يسعر وقد سألوه التسعير، ولو جاز لأجابهم إليه .

الثاني : أنه علل بكونه مظلمة والظلم حرام، ولأنه ماله فلم يجز منعه من بيعه بما تراضى عليه المتبايعان، كما اتفق الجماعة عليه .

وقد أيدوا قولهم بعلة أخرى من ناحية المصلحة، فقالوا : إن التسعير سبب الغلاء؛ لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلدًا يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة إليها، فلا يجدونها إلا قليلاً فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها، وبذلك تعلو الأسعار ويحصل الإضرار بالجانبين. جانب الملاك في منعهم من بيع أملاكهم وجانب المشترى في منعه من الوصول إلى غرضه فيكون حرامًا .

ويروى الحنابلة في كتبهم عن مالك أنه يقول بصورة أخرى للتسعير غير الصورة المتبادرة منه، وتلك الصورة أن الوالي يقول لمن يريد أن يبيع بأقل مما يبيع الناس به: بع كما يبيع الناس، وإلا فاخرج من السوق، وهذه صورة يتدخل فيها الوالي لحماية أصحاب السلع كما يتدخل لحماية المشترين في الصور الأخرى، وقد احتج مالك بما روى الشافعي وسعيد بن منصور عن داود بن صالح التمار عن القاسم بن محمد عن عمر أنه مر بحاطب في سوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما، فسعر له مدين بكل درهم، فقال له عمر : قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبًا وهم يعتبرون بسعرك فإما أن ترفع في السعر، وإما أن تدخل زبيبك فتبيعه كيف شئت .

ولأن حماية طوائف الناس جميعًا واجبه ـ فكما أن الوالي يدفع الضرر عن المشترين عليه أن يدفعه عن البائعين، ولا يقول غير المالكية بذلك، وردوا هذا الاستدلال بما روي سعيد والشافعي أن عمر لما رجع حاسب نفسه، ثم أتى حاطبًا في داره، فقال: إن الذي قلت لك ليس بعزيمة منى ولا قضاء ، وإنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد ، فحيث شئت فبع كيف شئت . فقد رجع عمر عما أمر به حاطبًا ، وقالوا: إن ما ذكر من الضرر متحقق فيما إذا باع في بيته ولا يمنع منه .

وقد بسط القول في التسعير ابن تيمية في كتابه الحسبة في الإسلام وسار في طريقه ابن القيم في الطرق الحكيمة، وقسم كل منهما التسعير من حيث حكمه إلى قسمين:

الأول : ظلم محرم .

الثاني : عدل جائز.

فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز بل وجب.

والقسم الأول: يتحقق فيما إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء ، وإما لكثرة الخلق، أي أن الارتفاع إنما جاء طوعًا لقانون العرض والطلب، فذلك الارتفاع إلى الله ، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق .

وأما الثاني فيتحقق فيما إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة عن القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير في ذلك إلزام بالعدل الذي أنزل الله من أجله الشرائع.

وعلى القسم الأول يحمل النهي عن التسعير في الحديث الذي احتج به الحنفية ويحمل تسميته ظلمًا فيما احتج الحنابلة والشافعية .

وقد ذكر ابن تيمية صورًا أخرى يتحقق فيها الظلم، وأوجب فيها التسعير، وعدها أبلغ من القسم الثاني ، حيث يقول : (وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلمًا لوظيفة تؤخذ من البائع أو غير ظلم لما في ذلك من الفساد، فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء ؛ لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا أو يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلمًا للخلق من وجهين، ظلمًا للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال، وظلمًا للمشترين منهم، والواجب إذا لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه، فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم أن لا يبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمن المثل) .

وقد قسم ابن تيمية التسعير من حيث موضوعه إلى قسمين أيضًا :

أحدهما : تسعير في الأعمال

والآخر: تسعير في الأموال .

أما التسعير في الأعمال فمثاله ما تقدم في الصناعات التى يجب على أربابها أن يباشروا بأجر المثل. وأما التسعير في الأموال فمثاله أن يحتاج الناس إلى سلاح الجهاد، فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، لا يمكنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون، ويؤيد ذلك أن الإمام لو عين أهل الجهاد للجهاد تعين عليهم كما قال النبي ﷺ : **(وإذ استنفرتم فانفروا)** فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وماله، فكيف لا يجب عليه أن يبيع ما يحتاج إليه في الجهاد بعوض المثل؟ والعاجز عن الجهاد بنفسه يجب عليه الجهاد بماله في أصح قولي العلماء ، فإن الله أمر بالجهاد بالمال والنفس في غير موضع القرآن ، وقد قال الله تعالى: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُم﴾** (التغابن: ١٦) وقال النبي ﷺ : **(إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)** فمن عجز عن الجهاد بالبدن لم يسقط عنه الجهاد بالمال، كما أن من عجز عن الجهاد بالمال لم يسقط عنه الجهاد بالبدن.

والذي نريد أن نقرره من هذا كله أن الشخص إذا وجب عليه بذل ماله بلا عوض في سبيل الله فلأن يبذل ماله بعوض المثل أولى ، ويكون للإمام أن يجبره على ذلك، كما أن له أن يجبره على الجهاد، ولا شك أن هذا من التسعير .

مبررات التسعير:

التسعير ليس بأقل مما شرع لحفظ المصلحة من القوانين الأخرى، ومن استقصى ما ورد في الشريعة من المسائل التى شرعت للمحافظة على مصالح الناس وجد أن التسعير أحق منها بالجواز ، فإن العلماء قالوا: يجوز الإكراه على البيع (أي بيع المال في الحقوق الواجبة) في مواضع، مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب والنفقة الواجبة، والإكراه على البيع بثمن المثل جائز بحق أيضًا ، وذلك مثل المضطر إلى طعام غيره، ومثل الغراس والبناء اللذين في ملك غير صاحبها، فإن لرب الأرض أن يأخذهما بقيمة

المثل لا بأكثر، ونظائره كثيرة، وكذلك من وجب عليه شراء شيء للعبادات كآلة الحج وماء الطهارة فعليه أن يشتريه بقيمة المثل ليس له أن يمتنع عن الشراء إلا بما يختار، وكذلك فيما يجب عليه من طعام وكسوة لمن عليه نفقته إذا وجد الطعام أو اللباس الذي يصلح له في العرف بثمن المثل لم يكن له أن ينتقل إلى ما هو دونه حتى يبذل له ذلك بثمن يختاره، وقد وردت السنة المستفيضة بأن الشريك له أن ينتزع النصف المشفوع من يد المشترى بمثل الثمن الذي اشتراه به لا بزيادة للتخلص من ضرر المشاركة والمقاسمة ، وأجمع على ذلك العلماء، ولا شك أن هذا إلزام للمشترى بأن يبيع بهذا الثمن لا بأكثر لأجل تحصيل مصلحة التكميل لواحد، وكل هذه الأمثلة التى ذكرناها جاء فيها الإكراه لمصلحة الأفراد ، والتسعير إكراه لمصلحة الجماعات، فإذا روعيت مصالح الأفراد وحرص عليها الشارع هذا الحرص كان أحق أن تراعى مصلحة الجماعات ويحرص عليها .

وقد نهى رسول الله ﷺ أن يبيع الحاضر للبادي، وقال : (**دعوا الناس يرزق ا لله بعضهم من بعض**) فنهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة؛ لأنه إذا توكل له من خبرته بحاجة الناس إليه أغلى الثمن على المشترى، فنهاه عن التوكل له، مع أن جنس الوكالة مباح؛ لما في ذلك من زيادة السعر على الناس.

ونهى النبي ﷺ عن تلقى الجلب، وجعل للبائع إذا هبط إلى السوق الخيار؛ ولهذا كان أكثر الفقهاء على أنه نهى عن ذلك لما فيه من ضرر البائع بدون ثمن المثل وغبنه، فأثبت النبي ﷺ الخيار لهذا البائع.

وعلى الجملة نهى النبي ﷺ عن البيع والشراء وهما مما أحل ا لله ، ولكن النهى إنما كان لمصلحة البائع الذي لا يعلم بالثمن، أو المشترى الذي لا يعلم السلعة، فالشارع الذي يحافظ على مصالح هؤلاء -وإنما هم من أفراد الناس- أحق أن يحافظ على مصالح الطوئف التى يصيبها الضرر من تعنت الناس .

وفي السنة المطهرة كثير من الأحاديث وردت لمراعاة مصلحة الفرد ودفع الحيف عنه وإمضاء ما فيه منفعته دون التفات إلى تعنت المتعنتين، ففي السنن أن رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة،

فشــكا ذلك إلى النبي ﷺ فـأمره أن يقبل منـه بدلها أو يتـبرع لـه بها، فلـم يفعل، فأذن لصـاحب الأرض في قلعها، وقال لصـاحب الشجرة : (**إنما أنت مضار**) فهنا أوجب عليه إذا لم يتـبرع بهـا أن يبيعهـا، فدل على وجوب البيـع عند حاجـة المشـترى، وأين حاجة هذا الفرد من حاجة طائفة من الناس إلى الطعام ؟

وإذا كـان الرسـول الأكـرم الذي بعث رحمـة للنـاس جعل من سـبل الرحمـة محاربة الإعنات وإهمـال الرضا إذا كان أساسـه قصد المضارة لفرد واحد، أفلا نتخذ من ذلك دليلاً على إهمـال الرضا وأمر المـالكين أن يبيعوا بثمن المثل إذا كان في ذلـك سد لعوز النـاس؟ لا شك أن هذا أحق في مذهـب العقل والقيـاس، ويكون من حق إمام المسلمين أن يتفقد أحوال رعيته ، فإذا وجد حاجتهم تندفع بدون تسعير لم يحتج إليه ولا يشرعه ويترك الناس في سـعة من حريتهم من غير مسـاس بها، وأمـا إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعيرًا عدلاً لا وكس فيه ولا شطط، ولا يلتفت إلى امتناع أصحـاب السلع من بيعهـا مع حاجة النـاس ، فإن الذي يطلب أكثر من ثمن المثل ليوقع المشـترين في عسر من أمرهم متعنت، والمتعنت لا يعتبر رضاه ولا يلتفت إلى سخطه .

وأمـا من احتـج على منع التسـعير مطلقًـا بقـول النبي ﷺ : (**إن الله هو المســعر القـابض الباسـط، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحـد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**) فاحتجاجه غير ناهض؛ لأن هذه قضية معينة وليست لفظًا عامًّا ، وليس فيها أحد امتنع من بيع شـيء يحتـاج إليـه الناس، ومعلوم أن الشـيء إذا قل رغب الناس في المزايدة فيـه، فإذا بذله صاحبه كما جرت به العادة، ولكن الناس تزايدوا فيه، فلا يسعر عليهم؛ ولهذا كان جمهور العلماء على أن أهل السوق إذا قاموا بالواجب عليهم لا يحد لهم الإمـام حدًّا ولا يتعـرض لهم، وإنما لم يقـع التسـعير بالمدينـة في زمن النبي ﷺ ، لأن الحاجة لم تكن داعية، فـإن أهل المدينة لم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحينًا وخبزًا ، بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم، وكان من قدم بالحب لا يتلقــاه أحـــد، بل يشتريه النـــاس من الجلابين؛ ولهذا جاء في الحديث: (**الجـالب مرزوق والمحتكر ملعون**) وكذلـك لم يكن في المدينـة حائك، بـل كان يقدم

عليهم بالثياب من الشام واليمن وغيرها فيشترونها ويلبسونها .

ويتخلص من هذا أن آراء العلماء في التسعير منها المتطرفة في المنع، ومنها المتطرفة في الوجوب، ومنها الوسط:

١ـ فيرى الحنابلة والشافعية عدم جواز التسعير مطلقًا .

٢ـ ويرى المالكية وجوبه مطلقًا، وإن لم يكن هناك تعدٍّ .

٣ـ والمتوسطون فرقان: فالحنفية يرون عدم التسعير إلا في حالة التعدى الفاحش، وابن تيمية وابن القيم يريان حرمته إذا كان ارتفاع السعر تبعًا لقانون العرض والطلب، أي طبيعيًا ، ووجوبه إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها .

وهذا معرض من آراء العلماء وأفكارهم في التسعير عرضناه ودعمنا كل رأى بدليله، ولا ريب أن المتمعن في هذا كله يرى أنه ليس من عالم يرى رأيًا أو يقول بقول إلا ويقرن الرأى بعلته، والقول بحجته، ومعترك هذه الأقوال وحومة تلك الحجج والبراهين تجد معنى واحدًا في كل هذه الأدلة يتشكل بأشكال مختلفة، ويصور بصور متباينة، والمعنى لا يتغير ولا يتبدل، ولا يستطيع أحد أن يتجافاه أو يخالف فيه، وذلك المعنى هو مقصود الشرائع، وبخاصة شريعة خاتم المرسلين ، فقد جاءت تلك الشريعة لإصلاح الناس في خلقهم وعيشهم والترفيه للعباد وبسط أسباب الراحة لهم، فكل ما أدى إلى تلك الغاية فهو من شرعة الإسلام، وما عطل عنها فليس من مبادئ هذا الشريعة، وإنما يختلف الناس فيما يؤدى وما لا يؤدى، ويتبع ذلك اختلافهم في الأحكام، وهذه هي القاعدة، وإذا طبق إمام المسلمين هذه القاعدة على الحوادث الجزئية فليس في عمله شية ولا ريبه، وهو موافق للمقصود من الشريعة، وإنما يطالب بما يصل إليه بعد الروية والبحث.

كيفية التسعير :

إذا كان الظاهر من الأقوال التى ذكرناها أن التسعير مشروع عند حاجة الناس إليه فكيف يسعر الإمام ؟ هل يتبع في ذلك رأيه وحده أو يرجع فيه إلى أهل الذكر ؟

الجواب عن ذلك تراه فيما يقول ابن القيم نقلاً عن شيخه ابن تيمية قال: (وأما

صفة ذلك عن من جوزه، فقال ابن حبيب: ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء؛ ويحضر غيرهم استظهارًا على صدقهم، فيسألهم: كيف يشترون ؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا به، ولا يجبر على التسعير، ولكن عن رضا . قال أبو الوليد : ووجه ذلك أن به يتوصل إلى معرفة مصالح البائعين والمشترين ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس) .

(٣)

السياسة الشرعية الجنائية (التعزير)

تعريف التعزيز :

مـن القوانين التى وردت بهـا الشـريعة لحفـظ الآداب والأمن التعزيز، وهـو تأديب على ذنوب لم تشرع فيها حدود .

الأصل في التعزيز وأقسامه:

والأصـل فيـه ما يثبت في سـنن أبى داود أن رسـول الله ﷺ قـال : (**لا يجلد فوق عشـرة أسـواط إلا في حد من حدود الله تعـالى**) وفي صحيح مسـلم أن رسول الله ﷺ قال: (**لا يجلد أحد أحدًا فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله تعالى**) .

ومـا ورد في هذين الحديثين تعزير بالفعل، وهنـاك تعزير بالقول ، وقد ورد أيضًا في السنة، ففي سنن أبى دواد عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد شرب الخمـر، فقـال : **اضربوه**، قـال أبـو هريرة : فمنـا الضـارب بيده ومـن الضـارب بنعلـه والضارب بثوبـه . وفي رواية ثم قـال رسول الله ﷺ لأصحابـه : **بكتوه** . **فأقبلوا** عليه يقولون: مـا اتقيت الله، مـا خشـيت الله، مـا استحيت مـن رسـول الله ﷺ . وهذا التبكيت من التعزير بالقول .

فقد رأيت إذن أن التعزيز ينقسم إلى : فعلي وقولي .

ومن جهة أخرى فمنه ما يكون على ترك الواجب، ومنه ما يكون على فعل المحرم: فأمـا التعزيز الذي يكون على ترك الواجـب فمنه منع الزكـاة وترك قضاء الديون وأداء الأمانـات مثل الودائـع وأموال الأيتـام وغلات الوقـوف والامتنـاع مـن رد المغصوب والمظالم مع القـدرة على أداء ذلك كلـه إلى أربابـه، فإن مرتكب هذه المخالفـات كلها يعاقب حتى يؤدى مـا يجب عليه، ويفرق الضرب عليـه يومًا بعد يوم حتى يؤدى، ولا يزيد في كل مرة على مقدار أعلى التعزيز الذي سيأتى بيانه .

وأمـا فعل المحرم فيجب فيه التعزيز على تفصيل فيـه؛ وذلك أن المحرم أنواع، فمنه ما تجب فيـه العقوبة والكفارة والغرم كقتل العمد إذا عفى فيـه فإنه يجب على القاتل الدية

ويستحب له الكفارة ويضرب مائة ويحبس سنة على ما يراه بعضهم، ومنه ما يجب فيه القصاص والأدب وهو الجارح عمدًا يقتص منه ويؤدب ، ومنه ما يجب فيه الغرم وهو الجنين، ومنها ما فيه التعزير فقط كسرقة ما لا قطع فيه والخلوة بالأجنبية واليمين الغموس والغش في الأسواق وشهادة الزور والعمل بالربا، ومنه ما تجب فيه الكفارة والغرم كقتل الخطأ ، ومنه ما فيه العقوبة كحماية الظلمة والذب عنهم وكمن دافع عن شخص وجب عليه حق وكمن يحمى قطاع الطريق أو السارق فإن هؤلاء جميعًا يعاقبون حتى يرجعوا عما اقترفوا من الجرائم.

وقد رأى بعضهم أن فاعل المكروه يؤدب أيضًا، وقسم ابن القيم المعاصى إلى ثلاثة أقسام: قسم فيه حد ولا كفارة فيه كالزنى والسرقة وشرب الخمر والقذف، وهذا يكفى فيه الحد عن الحبس والتعزيز . وقسم فيه كفارة ولا حد فيه كمضاجعة النساء في الإحرام وفي نهار رمضان، فهذا يكفى فيه الكفارة عن الحد، وهل يكفى عن التعزيز ؟ فيه قولان للفقهاء وهما لأصحاب أحمد وغيرهم . وقسم لا كفارة فيه ولا حد كسرقة ما لا قطع فيه واليمين الغموس عند أحمد وأبى حنيفة ونحو ذلك ، فهذا يسوغ فيه التعزيز وجوبًا عند الأكثرين وجوازًا عند الشافعي .

أقل التعزير وأكثره :

ليس لأقل التعزير حد معين، وأما أكثره فقد اختلف فيه الفقهاء على أقوال .

أحدها : أنه بحسب المصلحة وعلى قدر الجريمة، فيجتهد فيه ولي الأمر .

الثاني : أنه لا يبلغ بالتعزير في معصية قدر الحد فيها، فلا يبلغ بالتعزير على النظر والمباشرة حد الزنى، ولا على السرقة من غير حرز حد القطع، ولا على الشتم بدون القذف حد القذف .

وهذا قول طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد .

والثالث : أنه لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود، وهذا قول طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وأبى حنيفة .

ولما كان حد الخمر أربعين عند الشافعي رضى الله تعالى عنه ، وحد العبد على النصف من حد الحر، فقد اختلفت أقوالهم في ذلك، فمنهم من يرى أنه يحط عنه

عشــرين جلدة؛ لأنـه حد شــرب العبد، وقيل: بل تعزيـر الحر إنمـا يحط عن حده وهو الأربعون ، وكذلك الحـال عند الحنفية ، فإنهم قالوا : إن حد الخمر ثمانون والعبد على النصف فلا يبلغ بـالتعزير أربعين. وقال أبو يوسـف: يعتبر حد الأحرار في حق الأحرار ، فنقص سوطًا عن الثمانين، وخمسة أسواط في رواية أخرى .

والقـول الرابع أنـه لا يزاد في التعزير على عشـرة أسـواط، وهـو أحد الأقوال في مذهب أحمد وغـيره، واسـتند أصحاب هـذا القول إلى الحديث الذي قدمنـاه في صدر هذا الكلام، ولكـن أصحاب الأقوال الأخرى تـأولوا هذا الحديث بمـا يطول بنا الكلام لو أوردناه.

وخلاصـة تـأولهم أن بعضهم قـال : إنـه نسـخ بعمـل الصحابـة؛ لأنهم جلدوا فوق العشــرة ولم ينكر عليهـم أحد؛ لأنـه إجمـاع، والإجمـاع لابد لــه من نص .. ورُد هذا بمخالفة بعض الصحابة .

وبعضهم قال : أن الحديث ليس بصحيح .. ورُد بأنه متفق عليه .

والتوفيق الصحيح: إن المراد بالحد في الحديث، العقوبة ؛ فيكون المعنى لا يجلد فوق عشرة إل في عقوبة، والعقوبة تشمل الحد والتعزير؛ لأن الفرق بين الحد والتعزير .

والقـول الأول هـو المطـابق للمقصـود مـن التعزيـر، فـإن المقصـود منــه التهـذيب والإصلاح ، وقـد يحتـاج ذلك إلى تجـاوز الحـدود المقـررة، وقد نقـل ابـن فرحون في التبصرة أنـه مذهب مـالك ، وسـاق اسـتدلاله عليه، وقـد اضطرب كلام ابن القيم في الترجيح، ففي موضـع قال : إن القول الثـاني أحسـن الأقوال، وفي موضع آخر قال إن المنقول عن النبي ﷺ يوافق القول الأول ، فـإن النبي ﷺ أمر بجلد الـذي وطئ جاريـة امرأتـه وقد أحلتها لـه مائة، وأبو بكر وعمر رضى الله تعـالى عنهما أمر بجلد من وجد مع امرأة أجنبيـة في فراش مائـة، وعمر بـن الخطاب ﷺ ضرب الـذي زور عليـه خاتمه فأخذ من بيت المال مائة ثم في اليوم الثاني مائة ثم في اليوم الثالث مائة.

على هذا يحمـل قول النبي ﷺ : (**من شرب الخمر فـاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عـاد في الثالثة أو الرابعـة فاقتلوه**) فـأمر بقتلـه إذا أكثر منـه، ولو كان ذلك حدًّا لأمر به المرة الأولى.

ومن هذه الآثار التى وردت في عبارة ابن القيم يتبين أن ما ذهبنا إليه هو المؤيد من الوجهة النقلية، وأن المختار هو القول الثاني .

هل يجوز التعزير بالقتل ؟

علمت أن الراجح أن التعزير مفوض إلى رأى الإمام، فهل إذا رأى الإمام، فهل إذا رأى الإمام التعزير بالقتل كان له ذلك أو لا ؟

قال علماء الحنفية: يكون التعزيز بالقتل في جميع الكبائر التى يتعدى ضررها إلى الناس، ومن أجل ذلك قالوا بقتل الساعى إلى الحكام بالإفساد والظلمة والساحر والسارق.

ونقل عنهم الحافظ ابن تيمية أنهم يقولون بالقتل تعزيرًا في كل جريمة تعظمت بالتكرار وشرع القتل في جنسها. وكذلك روى عن مالك وبعض أصحاب أحمد جواز القتل تعزيرًا، كما في قتل الجاسوس المسلم إذا اقتضت المصلحة ذلك. وأما عند الشافعي فقد قال الغزالي في الوجيز: (ولا يجوز أن يقتل في التعزير والاستصلاح).

ومن هذا يؤخذ عدم جواز القتل تعزيرًا عندهم، ولكن ابن القيم روى عن بعض أصحاب الشافعي جواز قتل الداعية إلى البدعة كالتجهم والرفض وإنكار القدر .

وظاهر كلامه أنه أخذ من ذلك أن بعض أصحاب الشافعي يجوزون القتل تعزيرًا، وحينئذ فيكون حاصل هذا كله أن التعزيز بالقتل مسألة خلافية لم يستقر فيها العلماء على رأى، ولكن الذي نراه أن إمام المسلمين إذا رأى التعزير بالقتل كان له ذلك، فقد قال رسول الله ﷺ : (**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**) وقال : (**من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوا عنقه بالسيف كائنًا من كان**) وسئل عمن لم ينته عن شرب الخمر فقال: (**من لم ينته عنها فاقتلوه**) وأمر بقتل شاربها بعد الثالثة أو الرابعة . هكذا كان عمله ﷺ ، **فقد أمر بقتل رجل تعمد عليه الكذب**، وقال لقوم: أرسلنى إليكم رسول الله ﷺ أن أحكم في نسائكم وأموالكم، وأمر بقتل الذي تزوج امرأة أبيه .

قد جرى عمل المسلمين على ذلك، فقد قتل عمر بن عبد العزيز ﷺ عيلان القدري؛ لأنه كان داعية إلى بدعته ، فمن هذ كله يتبين أن القتل تعزيرًا أيدته السنة

القولية والعملية، وأن القائلين به من العلماء هم أصحاب الحجة.

التعزير بالعقوبات المالية:

قد جاءت السنة عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه ﷺ بالتعزير بالعقوبات المالية في مواضع : منها إباحته ﷺ سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده . ومنها أمره ﷺ وسلم بكسر دنان الخمر . ومنها أمره يوم خيبر بكسر القدور التى طبخ فيه لحم الحمر الإنسية ثم استأذنوه في غسلها فأذن لهم فدل على جواز الأمرين، لأن العقوبة لم تكن واجبة بالكسر، وقد حرق متاع الغال، وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وأضعف الغرم كذلك على كاتم الضالة، وأخذ شطر مال مانع الزكاة عزمة من عزمات الرب تبارك وتعالى ، وأمر من لبس خاتم الذهب فطرحه فلم يعرض له أحد . وقد حرق عمر وعلى رضى الله تعالى عنهما المكان الذي يباع فيه الخمر، وحرق عمر قصر سعد بن أبى وقاص لما احتجب فيه عن الرعية.

كل ذلك يدل على جواز التعزير بالعقوبات المالية ، فإن هذه الحوادث جميعها فيها إتلاف للمال من أجل ذنوب، ولم تشرع فيها حدود، وذلك هو التعزيز بعينه . وقد روى ابن القيم أن التعزير بمال مشروع في مواضع مخصوصة في مذهب مالك وأحمد وأحد قولي الشافعي، وساق ما جاءت به السنة في ذلك مما قدمناه، ثم قال: (وهذه قضايا صحيحة معروفة، وليس يسهل دعوى نسخها ، ومن قال : إن العقوبات المالية منسوخة وأطلق ذلك فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً، فأكثر هذه المسائل سائغ في مذهب أحمد وكثير منها سائغ عند مالك، وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته (يريد الرسول ﷺ) مبطل أيضًا الدعوى نسخها، والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنة ولا إجماع يصحح دعواهم إلا أن يقول أحدهم: (مذهب أصحابنا عدم جوازه، فمذهب أصحابه معيار على القبول والرد).

وإذًا ارتفع عن هذه الطبقة ادعاء أنها منسوخة بالإجماع، وهذا غلط أيضًا فإن الأئمة لم تجمع على نسخها، ومحال أن الإجماع ينسخ والسنة ، ولكن لو ثبت الإجماع لكان دليلاً على نص ناسخ) .

قد أطال العلماء في التعزير بالمال، ونقلنا خلاصته، وفيها الكفاية، وإذا نظرت إلى

المعنى المقصود من التعزير، وهو الكف عن الجريمة وعدم معاودتها رأيت أن الشريعة الإسلامية يجب ألا تضيق بالتغريم المالي؛ لأن من الناس من لا ينزجر إلا به، فالحاجة إليه ماسة وتطهير المجتمعات من الرذائل يدعو إليه فلا مناص منه لمن يريد الإصلاح .

صفة التعزير:

ولا يعزبن عن فكرك أن التعزير لا يختص بالسوط واليد وبالحبس، إنما ذلك موكول إلى اجتهاد الحاكم، وقد نقل صاحب التبصرة عن الأستاذ أبي بكر الطرطوشي في أخبار الخلفاء المتقدمين أنهم كانوا يعاملون الرجل على قدره وقدر جنايته، فمنهم من يضرب، ومنهم من يحبس، ومنهم من يقام واقفًا على قدميه في المحافل، ومنهم من تنزع عمامته، ومنهم من يحل إزاره .

ثم نقل عن القرافي أن التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار ، فرب تعزير في بلد يكون إكرامًا في بلد آخر كقطع الطيلسان لغير تعزير في الشام فإنه إكرام، وكشف الرأس عند الأندلسيين ليس هوانًا، وبمصر والعراق هوان.

والغرض الذي نسوق من أجله هذا النقل هو أن ذلك أمر يوكل إلى من يتولى التعزير، فما يراه مؤديًا للمعنى المقصود منه عزر به ، وما ليس كذلك لا يفعله، ولا ريب أن ما ذكروه في ذلك إنما هي أمثلة لما كان زمنهم من تقدير الإهانة والإكرام ، فإذا تغير ذلك التقدير يجب أن تتغير صور التعزير، فمرجع ذلك كله إلى العرف والعادة، والظاهر أن هناك أنواعًا من التعزير لا يعتريها تبديل، بل تبقى في جميع الأعصر والأزمان ؛ لأن جميع الناس يتفقون على أنها تأديب، ومن هذه الأنواع السجن، **فقد ذكر بعضهم أن رسول الله ﷺ سَجَنَ بالمدينة في تهمة دم،** رواه عبد الرزاق والنسائي في مصنفيهما . وفي أحكام ابن زياد عن الفقيه أبي صالح عن أيوب بن سليمان أن رسول الله ﷺ سجن رجلاً أعتق شركًا لها في عبد فوجب عليه استتمام عتقه، قال في الحديث حتى باع غنيمه له ، وقال ابن شعبان في كتابه وقد **روى عن النبي ﷺ أنه حكم بالضرب والسجن** . فثبت بهذا أن النبي ﷺ سجن، وإن لم يكن ذلك في سجن متخذ لذلك .

وثبت عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان له سجن، وأنه سجن الحطيئة على الهجو، وسجن ضبيعًا على سؤاله عن الذاريات والمرسلات النازعات وشبههن وأمره للناس بالتفقه في ذلك، وضربه مرة بعد مرة ونفاه إلى العراق ، وقيل: إلى البصرة، وكتب أن لا يجالسه أحد .

وسجن عثمان ﷺ صابئ بن حارث، وكان من لصوص بني تميم وقتالهم حتى مات في الحبس .

وسجن علي ﷺ في الكوفة .

وسجن عبد الله بن الزبير بمكة (انظر التبصرة) .

ولا يزال الناس يتخذون السجن وسيلة من وسائل التعذيب إلى الآن فإن يكن هناك أمور يعتورها التغيير جريًا مع العرف والعادة في الأعصر والأزمان المختلفة فتلك هي الأشياء المعنوية التى ليس فيها إيذاء مادي، فعلى الحاكم مراعاة عصره وزمنه .

ولا ريب أن أعمال الرسول والأئمة بعده جعلت من التعزير بابًا واسعًا يدخل منه كل مشترع يريد سياسة شعب أو تدبير أمة، فالشرع الإسلامي في هذا الباب كعادته رحب الذراع يتقبل القوانين التى تسن للتأديب وقمع النفوس الجامحة وكبح الشهوات الشاردة، فإذا أردت أن تقول : إن كل القوانين التى شرعت لتنظيم البشر تشبه، هذا الباب باب التعزير في الشريعة الإسلامية لم تبعد عن الصواب في ذلك، اللهم إلا في بعض قوانين معدودة تخالف مبادئ الإسلام، وقد ضجت بها شكوى المصلحين.

الفرق بين الحد والتعزير:

التعزيز يوافق الحد من حيث إن كلاً منهما تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب، ويخالف الحد من وجوه :

الأول : أن تأديب ذي الهيبة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذء والسفاهة؛ لقول النبي ﷺ : (**أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود**) .

وقد فسرهم الشافعي رضى الله سبحانه وتعالى عنه بأنهم الذين لا يعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة فيترك، ونرى من هذا التفسير أنه ليس تأديب أهل الصيانة أخف من تأديب غيرهم فحسب بل قد يترك تأديبهم لمروءتهم وخطرهم .

وقد نص بعض العلماء الحنفية على أنه لو ادعى إنسان قبل آخر شتيمة فاحشة أو أنه ضربه عشرة أسواط، وكان المدعى عليه رجلاً له مروءة وخطر لا يعزر استحساناً إن كان أول ما فعل، وفي هذا دليل على أن التعزير يختلف باختلاف الأشخاص، ولا كذلك الحد فإن الناس جميعًا فيه سواء **(لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)** .

الوجه الثاني : أن الحد لا يجوز العفو عنه ، ولا الشفاعة فيه (قارن ذلك بما قدمناه لك في السلطة التنفيذية) ويجوز في التعزيز العفو عنه ، وتسوغ الشفاعة فيه، فإن تفرد التعزيز بحق السلطنة وحكم التقويم ، ولم يتعلق به حق لآدمي جاز لولى الأمر أن يراعي الأصلح في العفو أو التعزير، وجاز أن يشفع فيه من سأل العفو عن الذنب، روى عن النبي ﷺ : **(اشفعوا إلى ويقضى الله على لسان نبيه ما يشاء)** .

ولا يفوتنك أن هذا القول في لبابه راجع إلى الوجه الأول مع بعض الفارق، فإن المقصود منهما أن الناس متفاوتون ، فمنهم من يصلحه العفو، ومنهم من تصلحه العقوبة، وإذا عفى عنه تمرد وتمادى في الزلل، وعلى من يقيم التعزير أن يفطن لأحوال الناس وطبائعهم، فقد يكون الرفق بالجاني عتابًا ، وقد يكون العنف عين الحكمة والصواب .

وإن تعلق بالتعزير حق لآدمى كالتعزير في الشتم المواثبة ففيه حق للمشتوم والمضروب، وحق السلطنة للتقويم والتهذيب، فلا يجوز لولى الأمر أن يسقط بعفوه حق المشتوم والمضروب، وعليه أن يستوفى له حقه من تعزير الشاتم والضارب، فإن عفا المشتوم والمضروب كان ولي الأمر بعد عفوهما على خياره في فعل الأصلح من التعزير تقويمًا ، ولا صفح عنه عفوًا ، فإن تعافوا عن الشتم والضرب قبل الترافع إليه سقط التعزيز الآدمي، واختلف في سقوط حق السلطنة عنه والتقويم على الوجهين:

أحدهما : أنه يسقط قياسًا على حد القذف ؛ إذ هو أغلط ، ويسقط حكمه بالعفو، فكان حكم التعزير أولى .

الوجه الثاني : وهو الأظهر أن لولى الأمر أن يعزر فيه مع العفو قبل الترافع ، كما يجوز أن يعزر فيه مع العفو بعد الترافع مخالفة للعفو عن حد القذف في الموضعين؛ لأن

التقويم من حقوق المصلحة العامة .

الوجـه الثـالث : أن العلمـاء نقلوا الاتفـاق علـى أن مـا حدث عن الحـد من التلف هدر، ولا يجب ضمانـه، واختلفوا في التعزير، فقال الشافعي رضـى الله تعالى عنه : إنه يوجب ضمان مـا حدث عنه من التلف، لما روى أن عمر ﷺ ارهب امرأة فأجهضت جنينها، فشـاور في ذلك عليًا كرم الله وجهـه وحمل دية جنينها؛ ولقول على ﷺ ليس أحـد أقيم عليـه الحد فيمـوت فأجد في نفسـي شيئًا أن الحق قتلـه إلا حـد الخمر، فإن رسول الله ﷺ لم يسنه لنا .

وقـال الأئمـة الثلاثـة : إذا مـات المعزر مـن التعزير لم يجب ضمانـه ؛ لأنـه عقوبـة مشروعة للردع والزجر، فلم يضمن من تلف بها كالحد .

وأما قول على في ديـة من قتله حد الخمر فقد خالفـه غيره من الصحابة فلم يوجبوا شيئًا به و لم يعمل به الشافعي ولا غيره من الفقهاء، فكيف يحتج به مع ترك الجميع له؟ قـالوا: وأما قوله في الجنين فـلا حجة لهم فيـه فإن الجنين لا جنايـة منه ولا تعزير عليه ، فكيف يسقط ضمانه؟ ولا ريب أن هذا كلام يفتقر إلى تمحيص، وقد ذكر ابن فرحون مذهب المالكيـة في هذه المسـألة، وأنـا أنقـل هنـا نص عبارتـه فإنهـا مع مـا فيهـا من اضطراب فيها فوائد ينبغي الوقوف عليها قال:

(مسـألة) فـإن عزر الحـاكم أحـدًا فمات أو سـرى ذلـك إلى النفس فعلى العاقلـة، وكذلك تحمل العاقلـة الثلث فأكثر شـيء وفي عيون المجالس للقـاضي عبد الوهاب إذا عزر الإمـام إنسـانًا فمـات بالتعزير لم يضمـن الإمـام شيئًا لا ديـة ولا كفـارة ، وهذا بخلاف الحد، فلو مات المحدود فلا شيء على الإمام؛ لأنه فعل ما أمره الله تعالى به.

(تنبيه) انظر قوله: لأنه فعل ما أمره الله تعالى به، ويشكل على هذ لو مات من حد الخمر، وفي سنن أبى داود والترمذي عن عمير بن سعيد النخعي، قال : سمعت على بن أبـى طالب ﷺ ، يقـول : ما كنـت لأقيم على أحـد حدًّا فيموت فـأجد في نفسـي إلا صاحب الخمر ، فإنـه لو مات وديته؛ وذلك أن رسـول الله ﷺ لم يسنه، وفي روايـة لم يسن فيه شيئًا، انتهى.

ولم يستقر الحد في الخمر ثمانين إلا زمن معاويـة ،وأما عثمان فإنـه جلد فيها ثمانين،

كما فعل عمر وجلد فيها أربعين، وكان عمر ﷺ في صدر ولايته يجلد فيها ربعين متبعًا لأبى بكر ﷺ .

وفي جامع الأصول لرزين أن النبي ﷺ جلد فيها أربعين ، وجاء نحو أربعين ، وا لله أعلم ...أهـ .

قد ساق ابن فرحون أمثلة كثيرة لما وقع في عهد الرسول والصحابة والتابعين من أنواع التعزير، وكذلك فعل ابن القيم واستعرضنا طائفة منها أثناء كلامنا في التعزير، فلا حاجة إلى الإطالة بسرد أمثلة أخرى، وإن أردت الاستزادة فارجع إلى هذين المصدرين على أن فيما ذكرنا الكفاية .

(٤)
السياسة الشرعية القضائية

كلما استوى ميزان العدالة في الدولة كانت عزيزة الجانب ثابتة الدعائم ، فإذا اعترى هذا الميزان خلل أو ضعف هوت الحياة في الدولة إلى أسفل الأدراك ، فاتزان العدالة واستقامتها خير للمالك من العدد والجيوش؛ ولذلك ترى كل أمة تعنى بنظامها القضائي وترسم له سياسة يجتهد القائمون بالأمر فيها أن تكون رشيدة على قدر ما يستطيعون ، وقد كان للدولة الإسلامية من ذلك الحظ الأوفر؛ إذ استمد المسلمون من شريعتهم ودينهم سياسة قضائية صالحة محكمة النسج متفقة غاية الاتفاق من حاجات الناس ومطالب الاجتماع البشري، وإننا نسوق لك الدليل على هذه القضية في الفصول التالية:

مكانة القضاء:

تتألف هذه المكانة من مظاهر إجلال القضاء ، وما أعد لهم من حرمة واستقلال وما يجرى عليهم من أرزاق ويسبغ عليهم من نعم، وربما كان من عناصر هذه المكانة طريقة اختيار القضاة وما ينبغي توفره من صفات الكمال والعزة فيمن يتولى هذا المنصب .

وقد أشاد العلماء المحدثون بمنزلة القضاة في جميع الحكومات حتى كانوا عند بعض الدول في منزلة لا تدرك، وقد سبق لنا أن أشرنا إلى هذه المنزلة في الإسلام عند الكلام عن السلطة القضائية ، ونذكر هنا تتمة لذلك القول .

وإذا أردت أن نستعرض تلك العناصر واحدًا تلو الآخر تجد الإسلام قد أوفى من هذه العناصر على الغاية، فقد كان للمسلمين طريقة في اختيار قضاتهم وتنخل رجال هذا العمل الجليل من بين العلماء، وقد كانوا ينظرون إلى القاضى نظرهم إلى من يتولى عملاً من الأعمال المتدرجة تحت الخلافة ، فكانوا يتأنقون في انتقائه تأنقهم في الخلافة أو قريبًا منه، وقد عرفت ما قال عمر لأبى بكر رضى الله عنهما إذ يقول له: أنا أكفيك القضاء ، ومر بك عهد الإمام على كرم الله وجهه ، ورأيت أنه يقول لواليه:

(ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك) .

أما ما أعد للقضاء من حرمة عند المسلمين فإنه حديث شائق وسجل ناصع، وناهيك بمسند تبوأه الخلفاء بعد رسولهم الأكرم ﷺ ثم دفعوه إلى أفضل رجالهم ومهدوا لهم من أسباب الحرية والاشتراك في سياسة الدولة ما تراه على صفحات التاريخ، فأبو موسى الأشعرى ومعاذ بن جبل وشريح وأحزابهم كلهم قضاة نالوا من المنزلة والحرمة المنال الأعظم، وقد بقيت هذه المكانة للقاضى مع التاريخ يتلقاها خلف المسلمين عن سلفهم، فمضى عليها صدر الإسلام الأول ودولة بني أمية ، ثم جاءت دولة بنى العباس فسارت على النهج الأول حتى كان الخلفاء ينزلون القضاة منزلة المهابة والاحتشام .

دخل مرة شريك القاضي على الخليفة المهدى فقال الخليفة للخادم: هات عود القاضى يعنى التحور إكرامًا لقاضيه فجاء الخادم بعود يضرب به؛ لأنه لم يدرك غرض الخليفة ووضعه في حجر شريك ، فقال : ما هذا هو ؟ فبدر المهدى وقال: هذ عود أخذه صاحب العسس البارحة فأحببت أن يكون كسره على يدك ، فدعا له وكسره.

وأنت عليم بما كان لأبى يوسف رضى الله تعالى عنه من الحرمة والجاه لدى الرشيد في بغداد، وما كان يغدق عليه من عطاء ويخصه به من منزلة حتى أنه لم يقلد ببلاد العراق وخرسان والشام ومصر إلا من أشار به القاضى أبو يوسف ، وقد بلغ من منزلته أن سأله أمير المؤمنين الرشيد أن يضع له كتابًا جامعًا يعمل به في جباية الخراج، فوضع له كتابه المعروف بالخراج وساق فيه من النصائح لأمير المؤمنين شيئًا عظيمًا، كما يتبين من مقدمته .

وبلغ يحيى بن أكثم في دولة المأمون مثل ما بلغ أبو يوسف في دولة الرشيد، بل بلغ رتبة الوزارة على رواية كثير من المؤرخين، وقد قدمنا لك طرفًا مما كان لقضاة الأندلس من الحرمة والمكانة، حتى على الملوك أنفسهم.

وفي الدولة الفاطمية كنت ترى رتبة قاضي القضاة بها أجل رتب أرباب العمائم وأرباب الأقلام، ولا يتقدم عليه أحد في محضر هو حاضره من رب سيف وقلم، وكان له النظر في ديوان الضرب لضبط ما يضرب من الدنانير، فكان يحضر مباشرة التغليق

بنفسه ويختم عليه، ويحضر لفتحه ، وذلك لجلالة هذه الدار عندهم، وجروا دهرًا على تقديم قاضى القضاة في الأعياد والمواسم على وزير الدولة ، وكانوا يجعلون له في مجلسه دواة محلاة بفضة تحمل إليه من خزائن القصور، ولها حامل خاص له راتب على ذلك، ويقدم لقاضى القضاة لأجل ركوبه على الدوام بغلة شهباء ، وهو مخصوص بهذا اللون من البغال دون أرباب الدولة ، وعليها من خزانة السروج سرج محلى ثقيل وراءه دفتر فضة ومكان الجلد حرير، وتأتيه في المواسم الأطواق، ويخلع عليه الخلع المذهبه، وكان له من سمو المنزلة وبعدها عن التأثير ما لقضاة أوربا اليوم من عدم قابلية العزل ، فكان لا يصرف إلا بجنحة .

وأما رواتب القضاة فقد ذكرنا شيئًا منها، ونزيدك هنا أن هذه الرواتب كانت تجرى عليهم منذ عهد الرسول الأكرم ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين بعده بما فيه كفايتهم عن سعة، وبهذه الكفاية قدر المسلمون أرزاق القضاة، ففرض الإمام على كرم الله وجهه لشريح ٥٠٠ درهم في كل شهر، فيكون راتبه في العام ٦٠٠٠ درهم، على حين كان أبو بكر ﷺ وهو خليفة المسلمين راتبه ٦٠٠ درهم في العام على أكثر الروايات، وكان رزق على كرم الله وجهه من بيت المال أيام خلافته قصعة ثريد كل يوم (على ماروو) وهو الذي يفرض لشريح هذه الآلاف، وكان فرض أصحاب بدر في ديوان الجند ٥٠٠٠ درهم في العام، وهم المقاتلون المجاهدون .

وكذلك كانت الحال بعد اتساع الملك وانبساط الدولة من اليسر والسعة، كما ترى أخبار هدايا الخلفاء والأمراء وخلعهم وعطاياهم في الأعياد والمواسم على القضاة، وأبلغ ما قيل في بسط هذه الفكرة والتدليل عليها قوله الإمام على : (وأفسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس) .

سلطة القاضي:

أما سلطة القاضي وصلته بغيره من الحكام فإنك تتبينها مما تقدم أن شرحناه من منزلته وكرامته عند الدولة ، ويتمثل ذلك جليًا في اختصاصه، فقد كان يتسع ويضيق حسب الأزمنة والأمكنة، ويروى ابن خلدون أن القاضي إنما كان له في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط ، ثم دفع له بعد ذلك أمور أخرى على التدريج بحسب

اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أمور المحجور عليهم من المجانين واليتامي والمفلسين وأهل السفه ، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم ، وتزويج الأيامي عند فقد الأولياء والنظر في مصالح الطرقات والأبنية وتصفح الشهود والأطباء والنواب، واستيفاء العلم والخبرة فيهم والعدالة والجرح، ليحصل له الوثوق بهم، وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته.

وقد عقد ابن سلمون الكناني في كتابه العقد المنظم للحكام فصلاً لما ينفرد القضاة بالنظر فيه دون غيرهم من الحكام فقال : (وللقاضي النظر في القليل والكثير بلا تحديد، والذي ينفرد القضاة بالنظر فيه دون غيرهم من الحكام: الدماء والأحباس والوصايا والأيتام وأموال الغيب، بذلك جرت الأقضية بالأندلس) .

ومن هذه الصورة التى صورناها لاختصاص القاضى تعرف سلطته وصلته بغيره من الحكام، وترى أن ذلك لم يثبت على واحدة، فمن انبساط إلى انقباض، ومن سعة إلى ضيق، والباحث في هذا الموضوع يلاقي حرجًا وعناء، فإن تدرج النظام القضائي مع الدولة الإسلامية وتطوره مع مدنيتها التى نشرت لواءها على أرجاء الشرق لم يدرس دراسة تاريخية قيمة تقدم لهذا الخلف صورة جلية مما كان عليه سلفهم، ومرجع ذلك إلى ما ألقى الدهر من ظلال النسيان على معالم هذه الحضارة ، حتى انقطعت حلقة الاتصال بين أبناء الأجيال الأخيرة وبين تلك المدنية التى عبثت يد الزمان بآثار وكتب فيها لو بقيت لقدمت لنا شيئًا كثيرًا عن معارف هذه الحضارة التى تلمع من كتب التاريخ المنثورة، كما تلمع الكواكب من خلال السحاب أو كمنثور التبر في ثنايا التراب.

الدعاوي:

ليس من قصدنا أن نعرف الدعوى، ولا أن نتعرض لتقسيم من نواحيها المختلفة باختلاف الاعتبارت، فقد استوفت هذه النواحي كتب الفقه، وفيها ما يروى غلة الصادى، غير أنه لابد لنا أن نشرح تقسيمًا واحدًا من هذه التقسيمات ؛ لأنه أمسها بالسياسة الشرعية، وأولج في بابها ذلك أن الدعاوي تنقسم إلى قسمين :

(١) دعوى تهمة .

(٢) دعوى غير تهمة .

فدعوى التهمة أن يدعى فعل محرم على المطلوب يوجب عقوبته، مثل قتل أو قطع طريق أو سرقة أو غير ذلك . ويعبر عن هذ القسم بدعوى الحقوق، وهذا التقسيم شبه تقسيم الدعوى إلى جنائية ودعوى مدنية ، وقد قسم ابن القيم النوع الأول إلى ثلاثة أقسام، وتبعه صاحب التبصرة ، وحاصل ذلك أن المدعى عليه (المتهم) إما أن يكون بريئًا ليس من أهل تلك التهمة أو فاجرًا من أهلها أو مجهول الحال لا يعرف الوالي والحاكم حاله ، فإن كان من النوع الأول لم يجز عقوبته اتفاقًا، واختلفوا في عقوبة المتهم له على قولين : أحدهما وهو الأصح يعاقب صيانة لأهل البراءة من تسلط أهل الشر والعدوان على أعراضهم (انظر هل هناك شبه بين هذا وبين عقوبة البلاغ الكاذب في القوانين الحديثة) والقول الآخر أن المدعى بذلك لا يؤدب، وقال بعض العلماء: إن اتهم أنه أراد عيب المدعى عليه وشتمه أدب وإلا فلا .

وإن كان من القسم الثاني فلابد أن يكشف أمره يستقصى عليه بقدر تهمته وشهرته بذلك، وربما كان ذلك بالضرب والحبس، أو الحبس دون الضرب على قدر ما اشتهر عنه، وقد قال ابن القيم: (قال شيخنا ابن تيمية: وما علمت أحدًا من الأئمة أي أئمة المسلمين : إن المدعى عليه في جميع هذه الدعاوي يحلف ويرسل بلا حبس ولا غيره، فليس هذا على إطلاقه مذهبًا لأحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم من الأئمة، ومن زعم أن هذا على إطلاقه وعمومه هو الشرع، فقد غلط غلطًا فاحشًا مخالفًا لنصوص رسول الله ﷺ ، ولإجماع الأمة، وبمثل هذا الغلط الفاحش تجرأ الولاة على مخالفة الشرع وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ومصلحة الأمة وتعدوا حدود الله، وتولد من جهل الفريقين خروج عنه إلى أنواع من الظلم والبدع، والسياسة جعلها هؤلاء من الشرع وهؤلاء قسيمة له ومقابلة، وزعموا أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالح الناس، وجعل أولئك ما فهموه من العمومات والإطلاقات هو الشرع، وإن تضمن خلاف مكملات به الشواهد والعلامات الصحية الخ) .

وهذا النوع من المسلمين يجوز ضربه ويضربه الوالي والقاضي أو يضربه الوالي فقط،

على خلاف في ذلك .

إن كان من القسم الثالث فإنه يحبس حتى ينكشف حالة عند عامة العلماء، والمنصوص عليه عند أكثر الأئمة أنه يحبسه القاضي والوالي، وإنما جاز حبسه لما روى أبو هريرة ﷺ **أن رسول الله ﷺ حبس في تهمة يومًا وليلة**. والأصول المتفق عليها بين الأئمة توافق ذلك، فإنهم متفقون على أن المدعى إذا طلب المدعى عليه الذي يسوغ إحضاره وجب على الحاكم إحضاره إلى مجلس الحكم حتى يفصل بينهما، ويحضره من مسافة العدوى التى هي عند بعضهم بريد، وهو ما لا يمكن الذاهب إليه العود في يومه كما يقول بعض أصحاب الإمام الشافعي وأحمد، وهي رواية عن أحمد ، وعند بعضهم يحضره من مسافة القصر، وهي مسيرة يومين، كما هو الراوية الأخرى عن أحمد ، وقد يكون الحاكم مشغولاً عن تعجيل الفصل، وقد يكون عنده حكومات سابقة فيكون المطلوب محبوسًا معوقًا من حين يطلب إلى أن يفصل بينه وبين خصمه، وهذا حبس بدون التهمة ، ففي التهمة أولى فإن الحبس الشرعي ليس هو الحبس في مكان ضيق، وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، سواء أكان في بيت أو مسجد أو كان بتوكيل الخصم أو وكيله عليه وملازمته له، وقد كان هذا هو الحبس في عقد النبي ﷺ وأبى بكر ﷺ، ولم يكن إذ ذاك محبس معد لحبس الخصوم.

ولما اتسعت المملكة وكثر عدد الرعية في الدولة الإسلامية في زمن عمر ﷺ ابتاع دارًا من صفوان بن أمية بأربعة آلاف درهم، وجعلها حبسًا، ومن ثم اختلف العلماء هل يتخذ الإمام حبسًا؟ على قولين : فقال بعضهم: لا يتخذ حبسًا محتجًا بأن الرسول ﷺ لم يكن له حبس، وكذلك الخليفة الأول ، وقال هؤلاء: يعوق المدعى عليه بمكان من الأمكنه أو يقام عليه حافظ أو يؤمر غريمه بملازمته ..

وقال آخرون : للإمام أن يتخذ حبسًا ، وقالوا : إن عمر اتخذه وكفى بعمر قدوة، وإذ كان الغرض من تصريف أمور الدولة سد حاجات الناس وتكميل النقص في جميع نواحي المملكة فإن القول الثاني هو الذي يصلح أن يتخذ مذهبًا لاستيفاء هذا الغرض.

وقد قدمنا آنفًا أن حضور مجلس الحاكم تعويق من جنس الحبس، ومن أجل ذلك تنازع العلماء، هل يحضر الخصم المطلوب بمجرد الدعوى أو لا يحضر حتى يبين المدعى

أن الدعوى أصلاً على قولين، والأول قول أبى حنيفة والشافعي، والثاني قول مالك، وعن أحمد روايتان ، ولا شك أن المدعى عليه إذا حضر مجلس الحاكم يتبع ذلك الحضور السير في طريق إثبات الدعوى، وذلك يدعو أن نتكلم في طرق هذا الإثبات، وهو ما نراه بعد.

طرق الحكم :

لعلماء المسلمين في ذلك مذهبان :

الأول : قبول أية حجة تؤيد دعوى المدعى .

الثاني : حصر طرق الحكمل في طائفة معينة من الأدلة .

وقد ذهب إلى الأول العلامة ابن القيم وأيده وفصل القول فيه، أما الثاني فذهب إليه كثير من العلماء ، ومهما يكن من اختلاف العلماء، فإن وجهتهم وزن الحقوق بالقسطاس المستقيم، ولعل في الرأى الأول سعة أكثر من الثاني؛ إذ يجد القاضي فيه طرقًا كثيرة يسلك أيها أراد بدون حجر ولا تضييق ، وقد نصره ابن القيم بأدلة منقولة ومعقولة نرى من الخير نقلها، قال في أعلام الموقعين :(البينة في كلام ا لله ورسوله وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق فهي أعم من البينة في إصلاح الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين، أو الشاهد واليمين، ولا حجر في الاصطلاح ما لم يتضمن حمل كلام الله ورسوله عليه فيقع في ذلك الغلط في فهم النصوص وحملها على غير مراد المتكلم، وقد حصل بذلك للمتأخرين أغلاط شديدة في فهم النصوص، ونذكر من ذلك مثالاً واحدًا وهو ما نحن فيه ـ لفظ البينة ـ فإنها في كتاب ا لله اسم لكل ما يبين الحق، كما قال تعالى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (الحديد: ٢٥) وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون﴾ (النحل :٤٣) وقال : ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ٤) وقال : ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ (الأنعام: ٥٧) وقال: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (هود: ١٧) وقال: ﴿أَمْ ءَاتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ﴾ (فاطر: ٤٠) ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الأُولَى﴾ (طه: ١٣٣) .

وهذا كثير لم يختص لفظ البينة بالشاهدين، بل ولا يستعمل في الكتاب فيهما البتة.

إذ عرف هذا فقول النبي ﷺ للمدعى : ألك بينه؟ وقول عمر: (البينة على المدعى) وإن كان هـذا قد روى مرفوعًا المـراد به ألـك ما يبين الحـق من شـهود أو دلالـة؟ فإن الشـارع في جميع المواضع يقصد ظهور الحق بما يمكن ظهـوره به مـن البينات التى هي أدلـة عليـه وشـواهد لـه، ولا يرد حقًا متى ظهـر بدليله أبـدًا فيضيع حقوق ا لله وعباده ويعطلها، ولا يقف ظهور الحق على أمر معين لا فائدة في تخصيصه مع مساواة غيره له في ظهور الحق أو رحجانه عليه ترجيحًا لا يمكن جحده ودفعه كـترجيح شاهد الحال على مجرد البينـة في صورة من على رأسه عمامـة وبيده عمامة، وآخر خلفـه مكشوف الـرس يعدو أثره ولا عادة له بكشـف رأسه، فبينـة الحال ودلالته هنا تفيد ظهور صدق المدعى أضعـاف ما يفيد بحـرد البينة عنـد كل أحد، فالشـارع لا يهمل مثـل هذه البينة والدلالة ويضيع حقًـا يعلم كل أحـد ظهوره وحجته ، بـل لما ظن هذا مـن ظنه ضيقوا طريق الحكم، فضاعت كثير من الحقوق لتوقف ثبوتها عندهم على طريق معين، وصار الظـالم الفـاجر ممكنًـا من ظلمـه وفجوره فيفعل مـا يريد، ويقـول: لا يقوم على بذلك شاهدان اثنان ، فضاعت حقوق كثيرة لله ولعباده، وحينئذ أخرج ا لله أمر الحكم العام من أيديهم ، وأدخل فيـه مـن أمر السياسـة والإمـارة مـا يحفظ بـه تـارة ويضيع أخرى ويحصل بـه العدوان تـارة والعدل أخرى، ولـو عرف مـا جاء بـه الرسـول علـى وجهه لكان فيه تمام المصلحة المغنية عن التفريط والعدوان .

وقال في موضع آخـر: (فالطرق التى يحكم بها الحاكم أوسـع من الطرق التى أرشد الله صاحب الحق إلى أن يحفظ حقه بها) .

ويستخلص من ذلـك أن البينة هـي كل ما يبـين الحق ويظهره ، ومن هذا التعريف يظهر جليًـا أنه لا يمكـن حصرها، وليـس في وسـعنا أن نتكلم عن كـل ما يتناولـه هذا اللفظ الواسع، وسنقصر البحث على الأنواع التالية بقدر ما يسعه المقام .

الشهادة:

الشهادة في اصطلاح الفقهاء هي إخبار الناس بحق على غيره لغيره، وعرفها صاحب التنوير بأنها إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القاضي، ولو بلا دعوى،

وقد قال صاحب المبسوط ما خلاصته : (القياس يأبى كون الشهادة حجة في الأحكام؛ لأنها خبر محتمل للصدق والكذب، والمحتمل لا يكون حجة ملزمة، ولكنا تركنا ذلك بالنصوص، قال تعالى : ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢) وقال تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ (النساء: ١٥) وقال ﷺ : **(شاهداك أو يمينه)** ولأن حاجة داعية إلى ذلك؛ لأن المنازعات والخصومات تكثر بين الناس وتتعذر إقامة الحجة الموجبة للعلم في كل خصومة، والتكليف إنما يكون بحسب الوسع، ونظيره القياس في الأحكام بغالب الرأى في موضع الاجتهاد، ثم القياس بعد هذا أن يكتفى بشهادة الواحد؛ لأن رجحان جانب الصدق يظهر في خبر الواحد العدل موجبًا للعمل في رواية الحديث، وكما لا يثبت القطع بخبر الواحد، كذلك لا يثبت بخبر الاثنين ولا بخبر الأربعة ، بل يثبت في الخبر البالغ حد التواتر، وإذًا لا معنى لاشتراط رجلين أو رجل وامرأتين لعدم الفائدة، لكن تركنا ذلك بالنصوص المبينة للعدد من الكتاب والسنة، وحاشا أن يكون التقدير في النصوص خاليًا من الفائدة، فإن فيه معنى طمأنينة القلب ، وذلك عند إخبار العدد أظهر منه في خبر الوحد، ثم في العدد معنى التوكيد؛ إذ التزوير والتلبيس في الخصومات يقع بكثرة، فيشترط العدد في الشهادات، صيانة للحقوق من الضياع .

وسترى مما ننقله من آراء العلماء أن شرط العدد ليس في كل موطن، وليس محل وفاق .

شهادة الرجال :

من المواطن ما لا يقبل فيه شهادة الرجال منفردين، ومنها ما تقبل فيه شهادتهم منفردين أو معهم النساء، فقد أجمع المسلمون على أنه لا يقبل في الزنى أقل من أربعة شهود، وقد نص الله تعالى عليه بقوله سبحانه : ﴿لَوْلاَ جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ (النور: ١٣) .

وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : **(أربعة وإلا حد في ظهرك)** وأجمعوا على أنه يشترط كونهم مسلمين عدولاً ظاهرًا وباطنًا، وسواء أكان المشهود عليه مسلمًا أو ذميًا، وجمهور العلماء على أنه يشترط أن يكونوا رجالاً أحرارًا، فلا تقبل شهادة

النساء ولا العبيد ، وبه يقول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، وشذ أبو ثور فقال: تقبل فيه شهادة العبيد، وحكى عن عطاء الله وحماد أنهما قالا: تجوز شهادة ثلاثة رجال وامرأتين؛ لأنه نقص واحد من عدد الرجال فقام مقامه امرأتان كالأموال، واحتج الجمهور بظاهر الآية المتقدمة، وقالوا: إن العبد مختلف في شهادته في المال فكان ذلك شبهة في الحد؛ لأنه يندري بالشبهات، ولا يصح قياس هذا على الأموال؛ لخفة حكمها وشدة الحاجة إلى إثباتها؛ لكثرة وقوعها والاحتياط في حفظها؛ ولهذا زيد في عدد شهود الزنى على شهود المال.

وقد ألحق الحسن القتل بالزنى، فقال: إنه لا يثبت بشهادة رجلين وإنما يثبت بنصاب الزنى؛ لأنه يتعلق به إتلاف النفس فأشبه الزنى ، ولكن جمهور المسلمين على غير هذا الرأي؛ لأن القتل نوع من القصاص، والقصاص يثبت بشاهدين، وردوا ما ذكره الحسن بأن الموجب لاشتراط الأربعة في الزنى ليس هو الوصف الذي اعتبره، بدليل أن الزنى الموجب للحد ولو كان جلدًا لا يثبت إلا بأربعة، فلابد أن يكون هناك وصف آخر معتبر في هذا الحد، ولا يقبل فيما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من رجلين، وهذا القسم نوعان:

أحدهما، العقوبات، وهي الحدود والقصاص، فلا يقبل فيها إلا شهادة رجلين، إلا ما روي عن عطاء وحماد أنهما قالا: يقبل فيه رجل وامرأتان قياسًا على الشهادة في الأموال، وللجمهور أن هذا مما يحتاط؛ لدرئه وإسقاطه؛ ولهذا يندري بالشبهات ولا تدعو الحاجة إلى إثباته، وفي شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ وأنه لا تقبل شهادتهن وإن كثرن ما لم يكن معهن رجل، فوجب ألا تقبل شهادتهن فيه، ولا يصح قياس هذا على المال؛ لما أن الحاجة لا تدعو إلى إثباته، ولا نعلم من خالف في ذلك من المجتهدين إلا من ذكرنا .

والثاني، ما ليس بعقوبة كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والإيلاء والظهار والنسب، وفي هذا القسم نجد للعلماء أقوالاً كثيرة مختلفة، فمنهم من قال: إن هذا القسم جميعه نقبل فيه شهادة رجل وامرأتين، واحتجوا بأنه داخل تحت قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ ومنهم من قال: إنه لا يقبل فيه إلا شهادة

رجلين ولا تقبل فيه شـهادة النسـاء بحـال، ومنهم مـن قال: إن النكـاح وحقوقـه من الرجعة وشبهها لا تقبل فيه شهادة النساء، والباقي يقبل فيه شهادة رجل وامرأتين .

ويقبل في الأموال رجل وامرأتـان ولا خلاف في ذلك، وقد نص الله تعـالى عليه في كتابه المبين بقوله سبحانه: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ﴾** إلى قوله: **﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾** .

وأكثر أهل العلم يرون ثبوت المـال لمدعيه بشـاهد ويمـين، وقال أصحاب الرأي: لا يقضـي بالشـاهد واليمين، وللفريقين أدلـة مبسـوطة في مواضعهـا؛ وإنمـا ذكرنـاه هنا بالاختصار تتميمًا لبحث شهادة الرجال .

وقد نقل عن أحمـد رضي الله تعالى عنـه في الإعسـار مـا يدل على أنـه لا يثبت إلا بثلاثـة؛ لحديث قبيصة بن المخـارق (**حتى يشهد ثلاثـة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانًا فاقة**) قال أحمد : هكذا جاء الحديث، فظاهر هذا أنه أخذ به .

وذهب طائفـة من قضاة السـلف إلى الحكم بشـهادة الشـاهد الواحد إذا علم صدقه من غير يمين، قـال أبو عبيد: روينا عن عظيمين من قضاة أهل العراق شريح وزرارة بن أبى أوفى رحمهما الله أنهما قضيا بشهادة شاهد واحد.

وقال أبو داود في السـنن : (باب إذا علم الحاكم صدق الشـاهد الواحد يجوز له أن يحكم بـه) ثـم سـاق حديث خزيمـة بـن ثابت **أن النـبي ﷺ ابتاع فرسًـا من أعرابي، فأسـرع النـبي ﷺ المشـي، وأبطـأ الأعرابي، فطفـق رجـال يعـترضون الأعرابي فيسـاومونه بالفرس، ولا يشـعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، فنـادى الأعرابي رسول الله ﷺ إن كنت مبتاعًا هذا الفرس، وإلا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي ، فقال: أو ليس قـد ابتعته منك، قـال الأعرابي: لا والله مـا بعتك، فقال النبي ﷺ : بلى قد ابتعته منك، فطفق الأعرابي يقـول : هلم شهيدًا، فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بايعته ، فـأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ قال: بتصديقك يارسول الله، فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين .**

ففي هذ الحديث اكتفى الرسول الأعظم ﷺ بشهادة خزيمة إذ علم صدقه فإنه ﷺ ما قال لخزيمة أحتاج معك إلى شاهد آخر .

وليس هـذا الحكم بالشـاهد الواحد مخصوصًا بخزيمـة دون غـيره ممن يعلـم الحاكم صدقه، فالأمر الذي جعلت من أجله شهادته كافية وقائمة مقام الشاهدين قد يوجد في غيره، وقد جاء في الحديث شـهادة الشاهد الواحد في قصـة السلب، و لم يطالب القاتل بشـهادة آخر، ولا استحلف، وهذه القصـة صريحـة في ذلك، ففي الصحيحين عن أبى قتادة، قـال: خرجت مع رسـول الله ﷺ في عام خيـبر، فلمـا التقينا كـانت للمسلمين جولـة، قال: فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين، فاستدرت له حتى أتيتـه من ورائـه فضربتـه بالسيف على حبل عاتقـه، فأقبل على فضمنـى ضمة وجدت منها ريح الموت، ثم أدركـه الموت فأرسلنى، فلحقت عمر بن الخطاب، فقلت: ما بال الناس ، قال: أمر الله ، ثـم إن الناس رجعوا وجلس رسـول ا لله ﷺ ، فقال : من قتل قتيلاً له عليـه بينة فله سلبه، قال: فقمت ثم قلت : من يشـهد لي، ثم جلست، ثم قال: ذلك الثانية، فقمت فقال رسول الله : ما بالك يا أبـا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة، فقال رجـل من القوم : صدق يا رسـول الله، وسلب ذلك القتيـل عندى، فأرضه منه، فقال أبو بكر الصديق: لاها الله لا يعمد إلى أسـد من أسد ا لله يقاتل عن ا لله ورسوله فيعطيـك سـلبه، فقـال رسـول الله ﷺ : صدق فأعطـه إيـاه قـال أبو قتـادة : فأعطانيه فبعت الدرع فـابتعت به مخرفًـا (كمقعد ولعل معناه هنـا البستان) في بنى سـلمة، فإنه لأول مال مال تأثلته في الإسلام .

هذا يدل على أنه قبل شهادة الرجل الواحد وقضى لأبى قتادة بالسلب .

وفي الجزء الثاني من التبصرة باب خاص في القضاء، يقول رجل بانفراده، وما يجرى مجرى ذلك، ذكر فيـه ابن فرحون كثيرًا من المسائل التى تقبل فيها شهادة رجل واحد، وعد منها مسألة ما إذا تنازع المتبايعان في العيب الخفي أو في قدم العيب، وكان العيب لا يعرفه إلا أهل العلم به، كالأمراض التى تحدث بالناس، فلا يقبل فيه إلا أهل العلم به فإن وجدوا وإلا قبل غيرهم وإن كانوا غير مسلمين .

ونقـل أن الواحد منهم أو مـن المسـلمين كـاف، ثم ذكـر خلافًـا عن محمد في ذلك وتفصيلاً عن ابن الماجشون فراجعه إن أردت .

فتحصل من هذا كله أنه ليس هناك صورة من الصور التى يقول جمهور العلماء بأن

الرجال يتعينون لأداء الشهادة فيها إلا وجدت فيها خلافًا ، وذلك من حرية البحث واستقلال الرأى التى اختص بها علماء هذه الأمة في الصدر الأول، ولن نترك هذا الفصل دون أن ننقل ما ذكره ابن القيم، قال :

وقد صرح الأصحاب أنه يُقْبلُ شهادة الرجل الواحد من غير يمينٍ عند الحاجة، وهو الذي نقله الخرقي في مختصره، فقال: وتُقْبلُ شهادة الطبيب العدل في الموضحة إذا لم يقدر على طبيبين، وكذلك البيطار في داء الدابة . قال الشيخ في المغنى : إذا اختلفا في الجرح، هل هو موضحة أم لا؟ أو في قدره كالهاشمة والمنقلة والمأمومة والسمحاق أو غيرها، أو اختلفا في داء يختص بمعرفة الأطباء أو داء الدابة، فظاهر كلام الخرقي أنه إذا قُدِرَ على طبيبين أو بيطارين لا يُجْزئُ بواحد منهما؛ لأنه مما يطلع عليه الرجال، فلم يقبل فيه شهادة رجل واحدٍ كسائر الحقوق، وإنْ لم يقدر على اثنين أجزأ واحد منهما؛ لأنه حالة ضرورة، فإنه لا يمكن لكل أحدٍ أنْ يشهد به؛ لأنه مما يختص به أهل الخبرة من أهل الصنعة، فيجعل بمنزلة العيوب تحت الثياب يقبل فيه المرأة الواحدة، فقبول قول الرجل في هذا أولى.

وقال صاحب المحرر: ويُقْبلُ في معرفة الموضحة وداء الدابة ونحوها طبيبٌ وبيطار واحد إذا لم يوجد غيره، نص عليه.

انتهى والحمد لله،،،

فهرس

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

تم التنفيذ بدار الإتحاد للطباعة
تليفون: ٣٢٠٠٦٥١
محمول: ٠١٠١٤١٥٧٣٠

الحرف لتجهيزات الطباعة ✆ ٥٧٢٢١٥٨